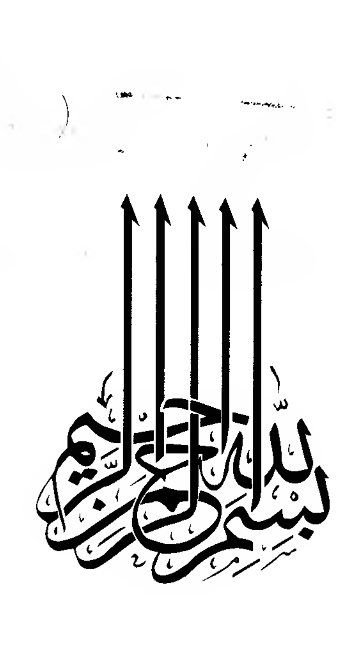
التيار العلماني الحديث

وموقفه من تفسير القرآن الكريم

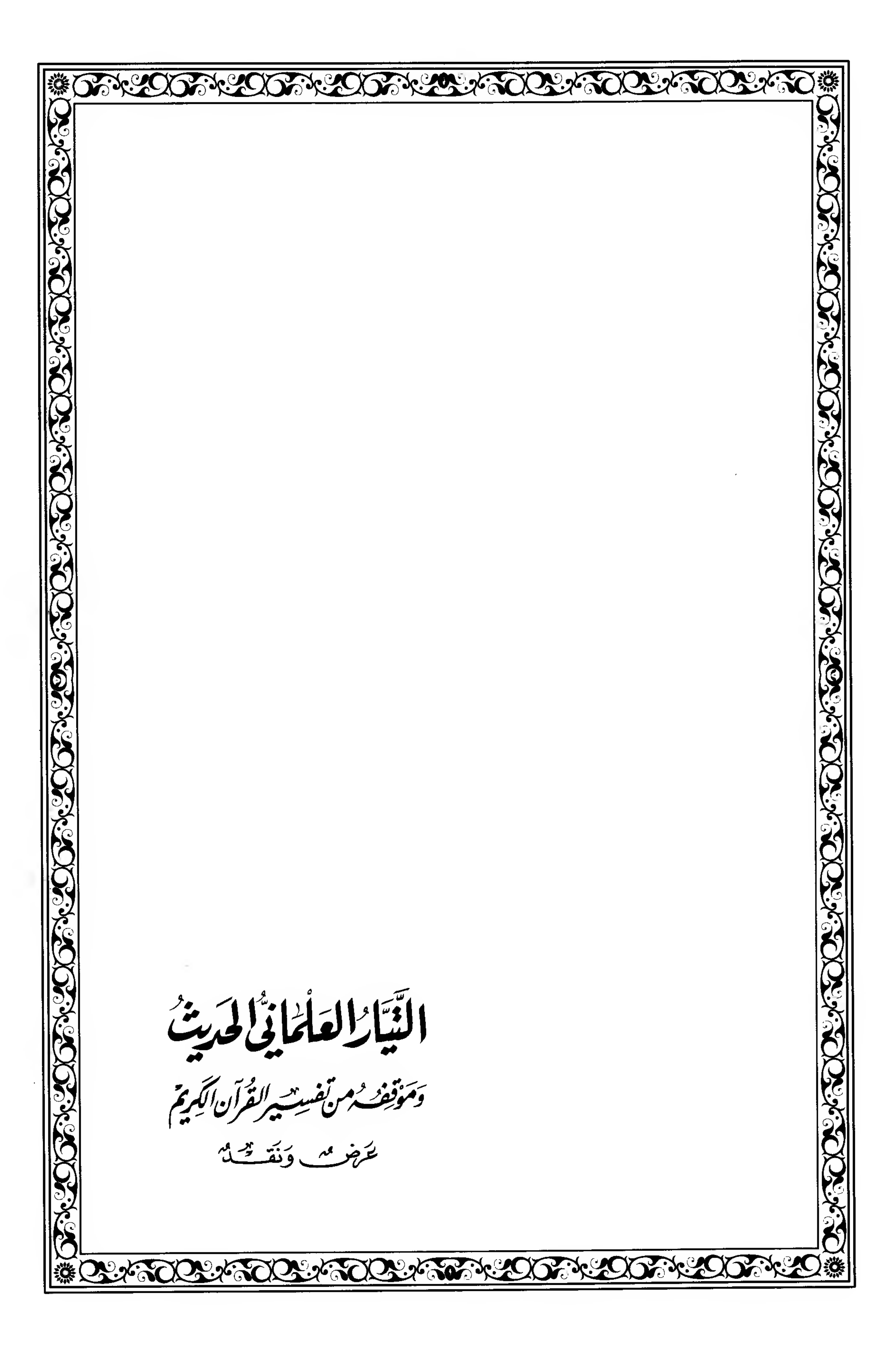
عرض ونقد

تأليف

منى محمد بهي الدين الشافعي



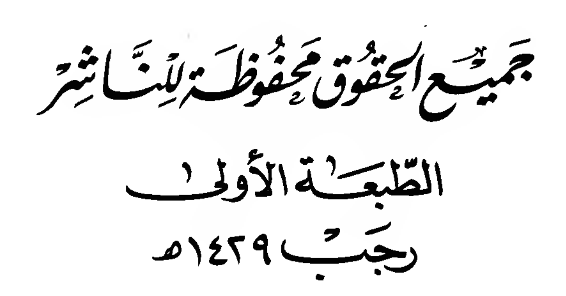
أصل هذا الكتاب بحث لنيل درجة الماجستير في التفسير وعلوم القرآن من كلية الدراسات الإسلامية والعربية - بنات - جامعة الأزهر - القاهرة بإشراف الأستاذ الدكتور محمد إبراهيم الشافعي



التيار العلماني الحديث

وموقفه من تفسير القرآن الكريم

عرض ونقد





٢٠ ش عبد العزيز عيسى، المنطقة التاسعة، امتداد
مصطفى النحاس، مدينة نصر، القاهرة

تليفاكس: (٢٢٦٧٠٩٢٦٩)
محمول: (٠١٠١٦٢١٦٧١) (٠١٠٣٥٦٩٢٠٨)

البريد الإلكتروني: dar_alyousr@yahoo.com

شكرٌ وتقدير

الحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات، والشكر لله تعالى الذي برحمته يتقبل الحسنات، ويرفع الدرجات، ويتجاوز عن السيئات.

وصلى الله وسلم وبارك على إمام النبيين، وخاتم المرسلين، نبينا محمد، وعلى آله وصحبه أجمعين.

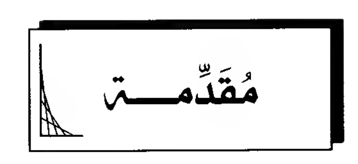
وبعد:

فبَعدَ شُكري وثنائي على الله تعالى بما هو أهله، أتوجّه بالشُكر إلى مَن كان - بعد الله تعالى - عضُدي وسَندي، زوجي فضيلة الشيخ الدكتور محمد يسري إبراهيم، الذي كان لَه الفضل الأوَّل - بعد الله تعالى - في تشجيعي على الاستمرار في طلبِ العلم الشرعي والتخصص فيه، بدءاً بالتحاقي بالكلية، ثُم بالدراسات العليا، ثُم الشروع في هذا البحث والانتهاء منه، فكان في هذه المرحلة خير الصاحِب ونِعْم المؤازر، فقدَّم لي النصح العلمي والعون المادي والمعنوي، فجزاه الله عني خيراً، وأسأل الله أن يُبارك له في أهله وماله وولده.

وقد أجرى الله نعمته عليّ بإتمام هذه الرسالة على هذا النحو، وأمدّ بأسباب إنجازها، عن طريق فضيلة الأستاذ الدكتور محمد إبراهيم الشافعي «أستاذ ورئيس قسم التفسير وعلوم القرآن بكلية الدراسات الإسلامية والعربية بنات - جامعة الأزهر» فلَهُ مني صادق الدعاء وخالص الشكر والثناء.

ثم الشكرُ موصولٌ إلى أبويَّ اللذين غرسا فيَّ حب العلم والتعلم، وإلى أولادي الذين قدموا لي الكثير من العون والتضحية، وإلى كل من أعانني بالنصح والإرشاد، أسأل الله تعالى أن يرضيهم ويرضى عنهم في الدنيا والآخرة، والحمد لله رب العالمين.





مُقَدِّمة

إن الحمد لله، نحمده ونستعينه ونستغفره، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا ومن سيئات أعمالنا، إنه من يهده الله فلا مضل له، ومن يضلل فلا هادي له، وأشهد أن لا إله إلا الله، وحده لا شريك له، وأشهد أن محمدًا عبده ورسوله.

قال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ حَقَّ تُقَاتِهِۦ وَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنتُم مُّسْلِمُونَ﴾ [آل عمران: ١٠٢]، ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ وَقُولُوا۟ قَوْلًا سَدِيدًا﴾ [الأحزاب: ٧٠].

وبعد:

فإن الصراع بين الإسلام وخصومه قد بدأ منذ أن صدع نبينا محمد ﷺ بالدعوة وجهر بها ممتثلًا أمر الله تعالى: ﴿فَٱصْدَعْ بِمَا تُؤْمَرُ وَأَعْرِضْ عَنِ ٱلْمُشْرِكِينَ﴾ [الحجر: ٩٤]، ومنذ ذلك الحين لم تضع الحرب أوزارها، ولقد سطر التاريخ بأحرف من نور انتصاراتٍ كاسحة لجيوش الإيمان والرشاد على جحافل الكفر والإلحاد. ولم تكن انتصارات المسلمين في مجالات الحرب والفتوحات فقط، بل كانت في مجالات العقائد والأديان والأخلاق والعلم أيضًا، فأبادت جيوش النور طواغيت الكفر وقوضت عروش الإلحاد.

وامتد رواق حضارة الإسلام الخالدة ليستوعب النافع من تراث السابقين، ويضيف إليه الدُّرَّ الثمين، فتقوَّضت أركان الثقافات الفارسية والرومانية، وتلاشت العادات والتقاليد والأخلاق الجاهلية، وسطع نور العقيدة الإسلامية في سماء البشرية، فنعمت الدنيا لقرون متعاقبة وهي تتفيأ ظلال حضارة تعلي من شأن العلم وتحث عليه، وتجعل منه قيمةً عليا، وركنًا ركينًا في الثقافة الإسلامية الأصيلة.

ولم يعرف المسلمون عبر تاريخهم الطويل فصامًا نكدًا بين العلم والعقيدة، ولا بين الفكر والشريعة، بل على العكس من ذلك كان العلم بحقائقه الكونية وبراهينه النظرية نبراسًا يضيء طريق المؤمنين فيزيدهم إيمانًا ويملؤهم يقينًا، ويأخذ بيد المعاندين والمتشككين إلى واحة الهدى واليقين، قال تعالى: ﴿سَنُرِيهِمْ ءَايَٰتِنَا فِى ٱلْءَافَاقِ وَفِىٓ أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ ٱلْحَقُّ ۗ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُۥ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ شَهِيدٌ﴾ [فصلت: ٥٣].

لكن بانتصار المسلمين ورفعة دولتهم لم تنته الملاحم ولم تقف المعارك، بل ظلت دائرة الرحى قرونًا متطاولة في جميع الميادين السابقة، ففي الوقت الذي انتصر فيه المسلمون في ميدان الحرب وانهزم الأعداء وانزووا، كانت المعارك في ميدان الثقافة والعقيدة حامية الوطيس.

ودار الزمان دورته، وانتقص العالم الإسلامي من أطرافه، ودب الضعف إلى أجزائه، وتتابعت الهزائم العسكرية، بعد أن سبقتها ولحقتها الهزائم النفسية، وتقوضت أركان الدولة الإسلامية، واتخذت الحرب أشكالًا متعددة، ومظاهر متنوعة، كان أخطرها تلك المعارك التي أريد فيها اغتيال الثوابت، والعدوان على الأصول والقواعد، وشن الغارة على التراث الإسلامي، وزلزلة موقف المسلم المعاصر من كتاب ربه وسنة نبيه ﷺ، وما انبثق عنهما من علوم أصيلة وتراث رصين.

وهذه المعارك أشد خطورة وأبعد أثرًا في تقويض الحياة الإسلامية؛ لأنها معارك ضد التراث والثقافة والعقل المسلم.

فهي أشد خطورة؛ لأن ميادينها لا تعد ولا تحصى، وهي تستهدف المجتمع كله في مناحي حياته ومعايشه وتفكيره وعقائده وأخلاقه وآدابه.

وهي أشد خطورة؛ لأن الأساليب التي يتخذها العدو للقتال أساليب تتغير وتتبدل، وأسلحة القتال فيها أخفى الأسلحة، فهي أسلحة الجدال المضلل، والمراء المتلون، والتلبيس المتواصل من الإعلام المغرض والصحافة المسمومة.

وهذه الأسلحة تؤثر على عقل المثقف المسلم يومًا بعد يوم، وتحطم

البناء القائم فيه عبر القرون، وتقيم على أنقاضه البناء الفكري الجديد الذي يرجوه العدو.

وهي أشد خطورة؛ لأن هدفها ليس هو تقويض أركان الدولة الإسلامية في مرحلة من المراحل أو هزيمتها في ميدان من الميادين، بل هو ترك المسلمين جرحى وصرعى لا تقوم لهم قائمة ولا يُرجى منهم خير، فعقولهم لا تبصر إلا ما يريد لها عدوها أن تبصر، ولا تدرك إلا ما يريد لها عدوها أن تدرك، ولا تتمنى إلا ما يريد لها عدوها أن تتمنى.

فإذا كان من أكبر ثمرات النصر على العدو أن تقلبه صديقًا، فإنهم يطلبون نصرًا يُرجى منه أن يقلب المسلمين عبيدًا لأفكارهم!

وما أشبه الليلة بالبارحة! فكما ابتلي المسلمون بقادة عسكريين كانوا السبب الأكبر في الهزيمة بجهل أو سوء نية، ابتلي المسلمون اليوم بحَمَلَة للثقافة الإسلامية يأتمرون بأمر الأعداء عارفين أو جاهلين.

فأما العارفون فهم أناس من جلدتنا ويتكلمون بألسنتنا، تربُّوا في المدارس الماركسية والمادية والإلحادية وشربوا منها حتى الثمالة، وباعوا دينهم بعَرَضٍ من الدنيا قليل، ثم لبسوا عباءة الإسلام، وامتطوا صهوة جواد العلماء، وخاضوا لجج العلوم الشرعية ليلبسوا الباطل ثوب الحق، ويزيغوا القلوب عن منهج علام الغيوب، فباسم «الإسلام العصري المستنير» ألغوا الغيبيات وحرَّفوا الكلم عن مواضعه، وباسم الاجتهاد و«التجديد والعقلانية» وقفوا ضد الأحكام النهائية القرآنية، ونادوا بالتغيير والتبديل في دين الله يحللون ويحرمون، فهم أنبياء جدد للدين الجديد الذي يدعون إليه، وهو الإلحاد في ثوب الإسلام! والغواية في ثوب الهداية!

أما غير العارفين فهم علماء أفاضل وشيوخ نبلاء، لا يشك أحد في صدقهم وإخلاصهم للدين ودفاعهم الغيور عنه؛ إلا أنهم خُدعوا ببعض الشبهات، وأحسنوا الظن ببعض المقولات الخبيثة، ودفعهم حبهم لخدمة الإسلام إلى محاولة التقريب بين الفكر الإسلامي والفكر الغربي معتقدين أن ذلك قد يخدم الدعوة، ويقرب وجهات النظر، ويزيد الداخلين في دين الله من الغربيين، وغفلوا عن قوله تعالى: ﴿وَلَن تَرْضَىٰ عَنكَ ٱلْيَهُودُ وَلَا ٱلنَّصَٰرَىٰ حَتَّىٰ تَتَّبِعَ

مِلَّتَهُمْۗ قُلْ إِنَّ هُدَى ٱللَّهِ هُوَ ٱلْهُدَىٰۗ وَلَئِنِ ٱتَّبَعْتَ أَهْوَآءَهُم بَعْدَ ٱلَّذِى جَآءَكَ مِنَ ٱلْعِلْمِۙ مَا لَكَ مِنَ ٱللَّهِ مِن وَلِىٍّ وَلَا نَصِيرٍ﴾ [البقرة: ١٢٠].

فالتنازل والتقريب لا يرضيهم ولا ينفع الدعوة، وإنما يضر بالإيمان ويحلق الدين.

ومن هؤلاء العارفين الخبثاء ومن أولئك الطيبين البسطاء تكوَّن تيار يهدف إلى تقويض الإسلام من القواعد، وذلك بإعادة تشكيل موقف المسلم من أصول دينه، وقواعد شريعته.

ولقد تعددت وسائلهم وطرائقهم للطعن في العقيدة ومعاقدها، والتشكيك في السنة وحجيتها، وهدم الفقه وأصوله، وتشويه التاريخ الإسلامي وعهوده.

ثم كانت الطامة الكبرى والبلية العظمى والخطب الجلل، بتوجيه سهام الباطل الأثيم إلى القرآن الكريم والذكر الحكيم، الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، تنزيل من حكيم حميد.

ولما كان كتاب الله محفوظة ألفاظه بحفظ الله لها، توجهت الغارات إلى معانيه ومراميه، فأجلب هؤلاء بخيلهم ورَجِلِهم على التفسير وأسفاره المباركة، وأصوله وقواعده المتقررة، يرومون من وراء هذا الكيد تغيير دلالات القرآن العظيم، وهيهات، ويسعون ـ بزعمهم ـ لصياغة أصولٍ مُحْدَثَة لتفسير كلام رب الأرض والسماوات، ولما استبان للعلماء المعاصرين خبث قصدهم، وشؤم خطتهم، وباطل سعيهم؛ قاموا ينفون عن كتاب الله تحريف المبطلين، ويردون تأويل المضلين، ويعيدون الحق إلى نصابه، فلله دَرُّهم وعليه أجرهم.

ولما منَّ الله عليَّ بأن جعلني من حفظة كتابه، وشرَّفني بالانتساب إلى طلب علمه وتحصيل أحكامه وآدابه، ووفقني للتلقي عن مشايخه وعلمائه، استخرت الله تعالى في الانخراط في سلك الذائدين عن حمى كتابه بكتابه؛ فكانت أطروحتي للتخصص في قسم التفسير بعنوان «**التيار العلماني الحديث وموقفه من تفسير القرآن الكريم، عرض ونقد**».

ومما رجح اختياري لهذا الموضوع: كثرة التشويش والخلط المتعمد بين الحق والباطل، وكثرة تكرار الشبهات في وسائل الإعلام المختلفة، وإبراز

أصحابها في صورة الحكماء المخلصين تارة، أو المجتهدين المقهورين تارة، أو المحرومين من إبداء آرائهم خوفًا من الرمي بالكفر والزندقة من المتعصبين والمنتفعين تارة أخرى؛ مما جعل الأمر يختلط على كثيرٍ من الناس، خصوصًا غير المتخصِّصين في العلوم الشرعية؛ لذا رأيت أنه من المهم أن أتصدى لهذه الشبهات وأجمعها؛ ومن ثم دحضها وتوضيح ما فيها من خلط الباطل بالحق؛ حتى تسقط الأقنعة، وتنكشف نفوس زائغة، وتبدو سوءات المنافقين، وتستبين سبيل المجرمين.

وأخيرًا: فإن هؤلاء قد تصدوا لشيء لا قِبَلَ لهم ولا لغيرهم به ﴿يُرِيدُونَ أَن يُطْفِئُوا نُورَ اللَّهِ بِأَفْوَاهِهِمْ وَيَأْبَى اللَّهُ إِلَّا أَن يُتِمَّ نُورَهُ وَلَوْ كَرِهَ الْكَافِرُونَ﴾ [التوبة: ٣٢].

وستكون نهايتهم ـ بإذن الله ـ الخسران والخذلان في الدنيا والآخرة، كما حدث لأسلافهم من المنافقين والزنادقة والفرق الضالة على مر العصور وكرِّ الدهور، فليست هذه أول معركة بين الحق والباطل ولن تكون آخر معركة.

المنهج المتبع في البحث:

نظرًا لخطورة شبهات العلمانيين في الطعن في القرآن الكريم وتفسيره وكثرة وسائلهم وتعدد أساليبهم وتناولهم لكثير من مسائل التفسير، سواء ما يتعلق منها بقواعد التفسير وأصوله، أو ما يتعلق منها بتفسير آيات من كتاب الله تعالى؛ فقد رأيت أن أتبع منهجًا علميًّا في بيان زيف كلامهم وتهافت آرائهم، وأنهم لا يصدرون فيما يأتونه من شبهات وتشكيكات عن توجهٍ صادق لفهم كتاب الله تعالى.

فقمت:

أولًا: بجمع أقوالهم التي تدل على نواياهم الخبيثة وأهدافهم الهدامة، وأوضحت أنها غايتهم من الخوض في التفسير.

ثانيًا: جمعت عامة ما أمكنني جمعه من شبهاتهم وتحريفاتهم من مصادرها المختلفة، وصنفتها ورتبتها على وفق ما وضعه علماء التفسير من

مبادئ التفسير، والتي تعرف عند أهل هذا الشأن بالمبادئ العشرة للعلوم، والتي توضح ما يتعلق بذلك من العلم من حيث تعريفه وبيان موضوعه ومعرفة ثمرته وفضله ونسبته ومصادره، إلى غير ذلك من تلك المبادئ المشهورة.

فأذكر عند الكلام على كل مبدأ من مبادئ علم التفسير خلاصةً محققة لكلام أهل العلم من المفسرين، ثم أتبع ذلك بذكر ما جمعته من شبهات العلمانيين وتحريفاتهم التي تتعلق بالمبدأ نفسه مع تفنيدها وبيان بطلانها.

وبهذه الطريقة أجمع بين إيضاح قواعد ومبادئ وأصول علم التفسير من جهة، وبين ما أورده العلمانيون من شبهات والرد عليها من جهة أخرى، وكذلك فإن هذه الطريقة تتيح لي أن أذكر الحق مرةً أولى بالإجمال، ثم أذكره مرة ثانيةً بالتفصيل في معرض الرد عليهم تقوية للمفاهيم الصحيحة في أذهان القراء، وهذا هو مقصدي من البحث.

ثالثًا: قمت بتوضيح الآيات التي استدلوا بها على أقوالهم المستحدثة، ولم أعتن بجمع كل شبهاتهم وأباطيلهم، ولكني حاولت أن يكون عملي هو توضيح كيفية إلباسهم الثوب الديني للمعاني الباطلة؛ أي محاولة استخراج القاعدة التي استحدثوها أو القاعدة الصحيحة التي هدموها أثناء التفسير، وذلك حتى يكون الرد في كل ما شابه ذلك واحدًا.

وذلك أني رأيت أن في تتبع أقوال هؤلاء ضياع الأوقات والأعمار، فإذا كان نقض كلامهم عن طريق أصولهم، أغنى ذلك عن إعادة الرد على كل شبهة على حدة.

رابعًا: قمت بجمع ما استطعت جمعه من أمثلة تطبيقية قاموا فيها بتطبيق آرائهم الباطلة وشبهاتهم على آيات القرآن الكريم أي (محاولاتهم التفسيرية)، وذلك بهدف دراسة مدى التزامهم بالعناصر المنهجية لعلم التفسير.

خامسًا: ذكرت أخيرًا أسباب تهافت أقوالهم وفسادها.

والله الهادي إلى سواء السبيل

خطة البحث

○ تمهيد:

- التعريف بعلم التفسير.
- غاية العلماء من العناية بتفسير القرآن الكريم.

أولًا: زيادة التذكر والاعتبار.

ثانيًا: تصحيح العبادة.

○ **الباب الأول: التعريف بالتيار العلماني الحديث وبيان هدف العلمانيين من الخوض في التفسير:**

* **الفصل الأول: مفهوم العلمانية ونشأتها وتطورها.**

المبحث الأول: تعريف العلمانية.

المبحث الثاني: نشأة العلمانية وأسباب ظهورها في الغرب.

المبحث الثالث: انتقال الفكر العلماني للشرق وتطوره التاريخي.

المبحث الرابع: موقف الإسلام من العلمانية.

المبحث الخامس: تقسيمات العلمانية ومعنى التيار العلماني الحديث.

* **الفصل الثاني: هدف العلمانيين من الخوض في التفسير.**

المبحث الأول: الهدف الحقيقي وهو الترويج للعلمانية:

المطلب الأول: نزع القداسة عن النص القرآني بالدعوة إلى النقد.

المطلب الثاني: العمل على تحلل المجتمع من عُرى الدين.

المطلب الثالث: هدم مبدأ المرجعية للنصوص عند المسلمين.

المطلب الرابع: نشر الإباحية ومحاولة صبغ المجتمع بالصبغة الغربية.

المطلب الخامس: إبطال مرجعية كتب التفسير التراثية وإضعاف الثقة بها.

تمهيد:

- تعريف القرآن الكريم.
- الهدف من إثارة الشبهات حول كلام الله تعالى.

المبحث الأول: شبهات العلمانيين حول مصدر القرآن الكريم والرد عليها.

المطلب الأول: شبهة أن القرآن الكريم من صياغة الواقع والرد عليها.

المطلب الثاني: شبهة أن القرآن الكريم ليس كلام الله تعالى والرد عليها.

المطلب الثالث: شبهة أن آيات الأحكام ليست من كلمات الله تعالى والرد عليها.

المبحث الثاني: شبهات العلمانيين حول إعجاز القرآن الكريم والرد عليها.

المطلب الأول: شبهة أن القرآن الكريم ليس معجزًا في ذاته، وإنما إعجازه في صرف الناس عن معارضته.

المطلب الثاني: شبهة أن آيات الأحكام ليست معجزة.

* **الفصل الثاني: شبهات العلمانيين حول علم التفسير، ومفهومه وقواعده، والرد عليها:**

المبحث الأول: شبهة أن المفسر ينشئ معنى النص بدعوى أن النصوص قوالب فارغة من المعاني.

المطلب الأول: الرد النقلي.

المطلب الثاني: الرد من الناحية الأصولية.

المبحث الثاني: شبهة استحالة الوصول إلى مراد الله من النصوص.

المبحث الثالث: شبهة أن التفسير يحوِّل النص من الإلهية إلى البشرية.

المبحث الرابع: شبهات العلمانيين حول خلو علم التفسير من القواعد والضوابط والأصول.

المطلب الأول: شبهة أن علم التفسير من العلوم الذاتية التي تخضع لحس المفسر وذوقه وآرائه الشخصية، والرد عليها.

المطلب الثاني: شبهة أن علم التفسير أداة لتلوين آراء المفسرين الشخصية بصبغة دينية، والرد عليها.

* **الفصل الثالث: شبهات العلمانيين حول علاقة علم التفسير بغيره من العلوم والرد عليها.**

المبحث الأول: علم التفسير أساس العلوم الشرعية.

المبحث الثاني: شبهات العلمانيين حول انقطاع الصلة بين علم التفسير وعلوم الشرع.

الشبهة الأولى: شبهة أن العقائد ليس لها مصدر سماوي فوقي.

الشبهة الثانية: شبهة أن العقائد الدينية لم تفهم من ظاهر القرآن.

الشبهة الثالثة: ادعاؤهم ضرورة تطوير العقائد ورفض واستبعاد العناصر اللاعقلانية.

الشبهة الرابعة: شبهة أن التسليم للعقائد الموروثة وعدم الشك فيها هو استسلام للعقلية الأسطورية.

- **الرد** على شبهات العلمانيين حول انقطاع الصلة بين علم التفسير وعلم التوحيد.

المبحث الثالث: شبهاتهم حول دعوى الانفصال بين علم التفسير وعلم اللغة والرد عليها.

* **الفصل الرابع: شبهات العلمانيين حول شروط المفسر وآدابه والرد عليها.**

المبحث الأول: شبهة أن قصر تفسير كتاب الله على فئة من المتخصصين يهدر حق الجميع في الفهم الديني.

المبحث الثاني: شبهة احتياج التفسير في هذا العصر لكلام العلماء الطبيعيين والفلاسفة الغربيين.

○ **الباب الثالث: موقف العلمانيين من مناهج علم التفسير:**

تمهيد:

أولًا: تعريف المنهج.

ثانيًا: معنى المنهج العلمي.

ثالثًا: شروط المنهج العلمي.

رابعًا: مناهج البحث.

خامسًا: أهمية دراسة المنهج.

سادسًا: أهمية دراسة المنهج في التفسير.

* **الفصل الأول: موقف العلمانيين من التفسير بالمأثور:**

- **تمهيد.**

المبحث الأول: موقفهم من أسباب النزول.

المطلب الأول: ادعاء أن لكل آية سبب نزول.

المطلب الثاني: تطبيق الحكم على ما دخل في صورة سبب النزول من الحوادث بالنظر والاجتهاد.

المطلب الثالث: ادعاء أن أسباب النزول لآيات الأحكام فقط؛ لأنها ليست أزلية.

المبحث الثاني: موقفهم من تفسير القرآن بالقرآن.

المبحث الثالث: موقفهم من تفسير القرآن بالسنة.

المطلب الأول: الإعراض عن الاستدلال بالسنة عند التفسير في غالب الأحيان، ورد الأحاديث الصحيحة المفسرة لكتاب الله بحجة أنها تفسيرات تاريخية غير ملزمة.

المطلب الثاني: اللامنهجية في الاستدلال على تفسير القرآن بالسنة.

المطلب الثالث: إيراد الأحاديث الضعيفة للاستدلال بها على مرحلية تفسير القرآن بالسنة وعدم صلاحيته لهذا العصر.

المطلب الرابع: الطعن في الأحاديث الصحيحة ورميها بالتناقض مع القرآن.

المبحث الرابع: موقفهم من تفسير القرآن بأقوال الصحابة والتابعين: عدم الاحتجاج بأقوال الصحابة والتابعين في التفسير.

* **الفصل الثاني: موقف العلمانيين من تفسير القرآن بالرأي.**

المبحث الأول: موقفهم من اللغة.

المطلب الأول: الألفاظ المفردة.

أولًا: عدم التمسك بالدلالة المعجمية للألفاظ القرآنية وادعاء تطورها.

المثال الأول: تفسير آيات الحجاب.

المثال الثاني: تفسير سورة القدر.

ثانيًا: التدليس والكذب بإطلاق ألفاظ على غير معانيها للوصول إلى أحكام جديدة.

ثالثًا: إنزال ألفاظ القرآن الكريم على معاني حادثة.

المطلب الثاني: موقفهم من اللغويات والإعراب والتراكيب.

أولًا: الأخطاء المتعمدة في النحو والإعراب.

ثانيًا: الأخطاء المتعمدة في فهم التراكيب والأساليب العربية.

المطلب الثالث: موقفهم من دلالة السياق.

أولًا: رمي المفسرين باختراق النصوص وإهمال دلالة السياق.

ثانيًا: اختراق النصوص وإهدار السياق في كتابات العلمانيين.

المبحث الثاني: **موقفهم من قضية التأويل:**

ـ تمهيد:

أولًا: موقف د. شحرور.

ثانيًا: موقف د. نصر أبو زيد.

❍ **الباب الرابع:** أسباب تهافت أقوال العلمانيين في التفسير:

ـ تمهيد.

* **الفصل الأول:** الإلحاد والتحريف في تفسير القرآن.

المبحث الأول: الإلحاد في تفسير آيات الله.

المبحث الثاني: وسائل التحريف وطرق الإلحاد في التفسير.

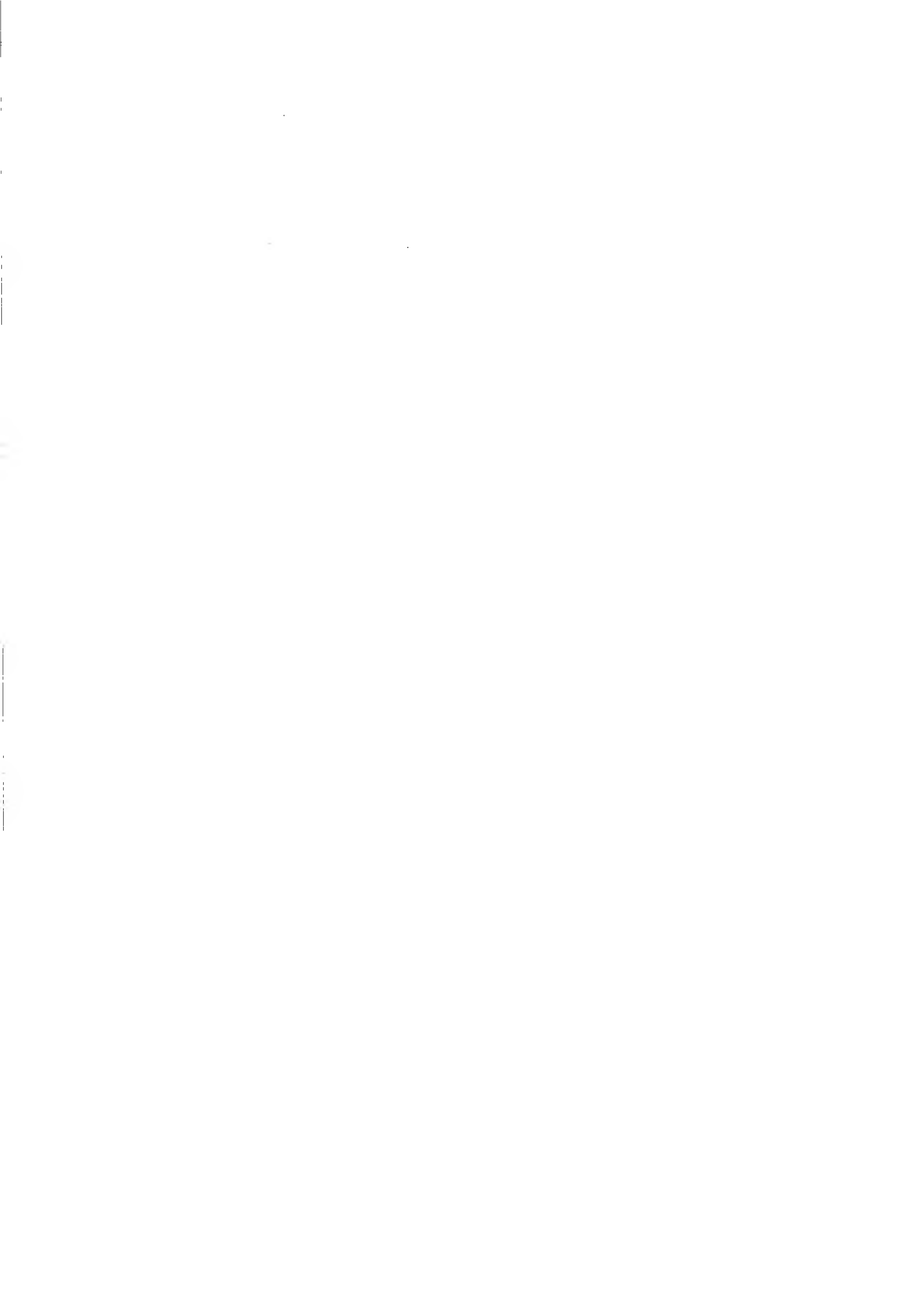
المبحث الثالث: حكم التأويل الفاسد والإلحاد في التفسير.

* **الفصل الثاني:** اللامنهجية والقصور المنهجي.

المبحث الأول: المخالفة للمناهج المتبعة في علم التفسير.

المطلب الأول: خلو تفسيراتهم من العناصر المنهجية للتفسير بالمأثور.

المطلب الثاني: خلو تفسيراتهم من العناصر المنهجية بالتفسير بالرأي.

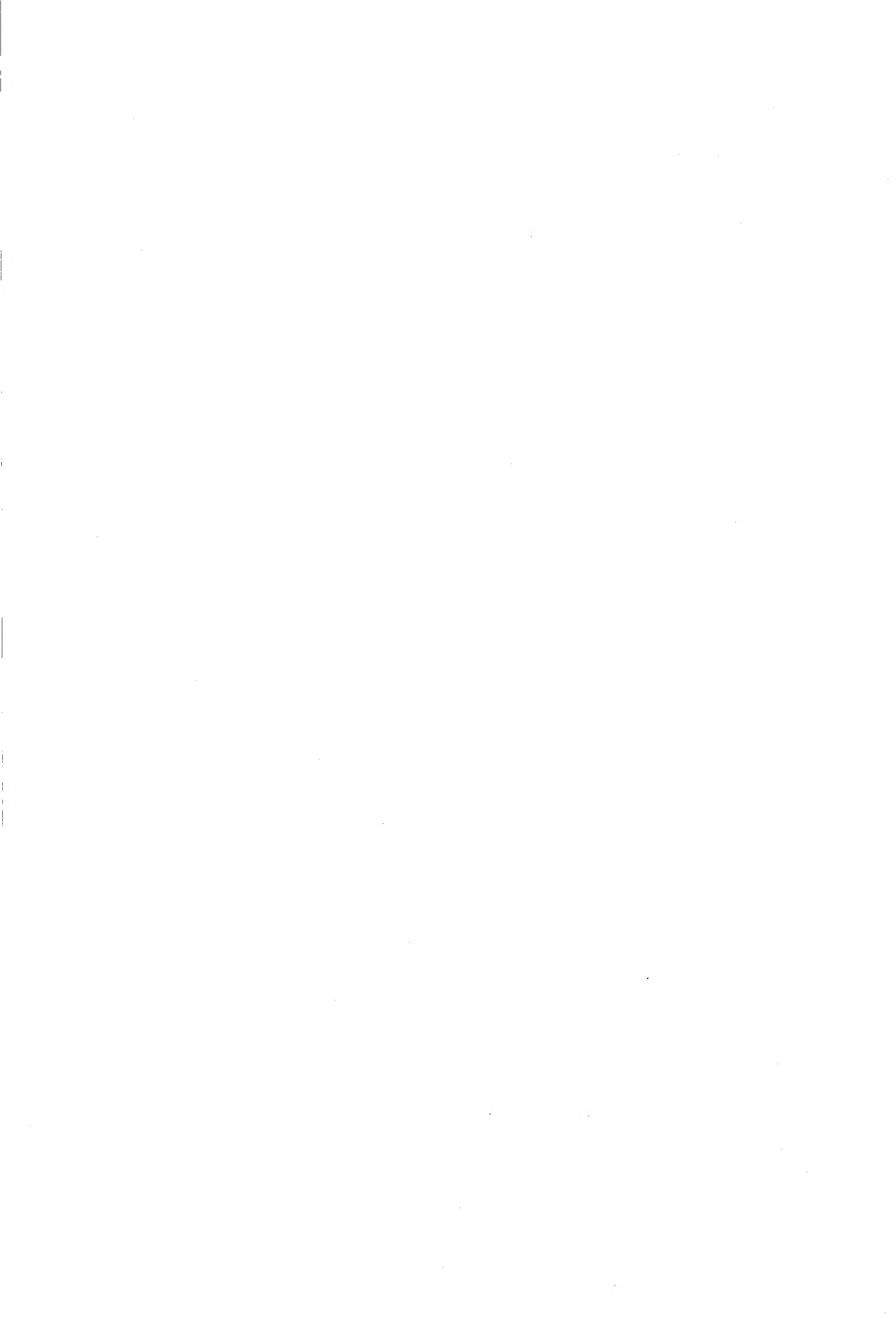




تمهيد

ويشمل الآتي:

- التعريف بعلم التفسير.
- غاية العلماء من العناية بتفسير القرآن الكريم.





التعريف بعلم تفسير القرآن الكريم

➢ **تعريف العلم:**

ـ **لغةً**: العلم في اللغة مصدر عَلِم بكسر اللام، ويعني اليقين، ويأتي بمعنى المعرفة، قال تعالى: ﴿مِمَّا عَرَفُوا مِنَ الْحَقِّ﴾ [المائدة: ٨٣]؛ أي: علموا[١].

ـ **واصطلاحًا**: تداولت هذه اللفظة اصطلاحات مختلفة، والذي يعني المتحدث عن علم التفسير ـ كفنٍّ مدوَّن ـ هو اصطلاح علماء التدوين.

وعرَّفه علماء التدوين بأنه: «المعلومات المنضبطة بجهة واحدة، سواء أكانت وحدة الموضوع أم وحدة الغاية»[٢].

➢ **تعريف التفسير:**

أولًا: التفسير لغة:

التفسير في اللغة راجع إلى معنى الإظهار والكشف، وهو مصدر على وزن تفعيل للمبالغة[٣]، واختُلف في أصله واشتقاقه إلى أقوال كثيرة؛ فذهب فريق إلى أن اشتقاقه من «فَسَرَ»، وذهب فريق آخر إلى أن اشتقاقه من «سَفَرَ».

أ ـ الرأي الأول:

اختلف في معنى الفَسْر الذي هو أصل الكلمة إلى معانٍ:

(١) انظر: مختار الصحاح (ص٢٩٢)، ط. الأولى بيروت، ١٤٠٥ هـ ـ ١٩٨٥م، والمصباح المنير للفيومي (ص٤٢٧)، المكتبة العلمية، بيروت.
(٢) انظر: مناهل العرفان للزرقاني (١/٦)، ط. عيسى الحلبي.
(٣) انظر: البرهان للزركشي، دار الفكر، الطبعة الثالثة، ١٤٠٠هـ ـ ١٩٨٠م، (٢/ ١١٠).

١ ـ ذهب البعض إلى أن تفسير هو تفعيل مشتق من فسر يفسِرُه أو يفسُرُه؛ أي: أبانه[١].

٢ ـ وذهب البعض الآخر مثل ابن الأنباري إلى أن فسر مأخوذ من قول العرب؛ «فسرت الدابة وفسرتها إذا ركضتها وهي محصورة لينطلق حصرها وهو يؤول في الكشف»[٢]، وقيل: فَسَرْتُ الفرسَ إذا عَرَّيتُه لينطلق[٣].

٣ ـ يرى الزركشي[٤] وتابعه السيوطي، وكذلك الراغب الأصفهاني[٥] أن الفسر مأخوذ من التفسرة، وهي القليل من الماء الذي ينظر فيه الأطباء فيتكشفون به علة المريض، فكما أن الطبيب يكشف بالنظر عن علة المريض، كذلك يكشف المفسر عن شأن الآية وقصصها ومعناها.

والحقيقة أن التفسرة مأخوذة من الفسر[٦].

ب ـ الرأي الثاني:

أن التفسير تفعيل سَفَرَ التي هي مقلوب فَسَرَ، يقال: أسفر الصبح إذا أضاء إضاءة لا شبهة فيها[٧]، وسمي السَّفَر سفرًا؛ لأنه يكشف عن أخلاق الرجال.

وفي بيان الفرق بين المعنيين يقول الراغب الأصفهاني: «الفسر والسفر يتقارب معناهما كتقارب لفظيهما؛ لكنْ جُعل الفَسْرُ لإظهار المعنى المعقول، وجُعل السَّفْر لإبراز الأعيان للأبصار، فقيل: سفرت المرأة عن وجهها وأسفر الصبح»[٨].

---

(١) انظر: لسان العرب لابن منظور (٦/ ٣٦١)، ط. دار لسان العرب ـ بيروت؛ والقاموس المحيط للفيروزآبادي (٢/ ١١٠)، المؤسسة العربية للنشر والتوزيع ـ بيروت.

(٢) انظر: البرهان للزركشي (٢/ ١٤٧).

(٣) روح المعاني للألوسي (١/ ٤)، ط. الرابعة، ١٤٠٥هـ ـ ١٩٨٥م، دار إحياء التراث العربي ـ بيروت.

(٤) انظر: البرهان للزركشي (٢/ ١٤٧).

(٥) انظر: المفردات في غريب القرآن، باب: (ف س ر) (ص٣٨٠)، بتحقيق: محمد سيد كيلاني، ط. دار المعارف ـ بيروت.

(٦) مختار الصحاح، مادة فسر (٢/ ٧٨١)، والقاموس المحيط (ص٥٨٧).

(٧) مختار الصحاح (٢/ ٦٨٦).

(٨) المفردات في غريب القرآن للراغب، باب (فسر) (ص٣٨).

وهذا القلب مستعمل ومطَّرد في اللغة والاشتقاق، فقلب اللفظ من فسر إلى سفر بتقديم الفاء على السين شائع، كما يقولون: جذب وجبذ.

وعليه فإن التفسير مشتق من السفر، والكلمة بجميع اشتقاقاتها تدور حول الكشف والبيان والإظهار.

ثانيًا: التفسير اصطلاحًا:

عرَّف علماء التفسير هذا العلم بعدة تعريفات اختلفت لفظًا وتقاربت معنًى، ومن هذه التعريفات:

تعريف الزركشي، قال: «التفسير في الاصطلاح هو علم نزول الآية وسورتها وأقاصيصها والأساليب النازلة فيها، ثم ترتيب مكيها ومدنيها، ومحكمها ومتشابهها، وناسخها ومنسوخها، وخاصها وعامها، ومطلقها ومقيدها، ومجملها، ومفسرها، وزاد قوم: علم حلالها وحرامها، ووعدها ووعيدها، وأمرها ونهيها، وعبرها وأمثالها»[1].

تعريف أبي حيان، قال: «التفسير علم يُبحث فيه عن كيفية النطق بألفاظ القرآن الكريم ومدلولاتها، وأحكامها الإفرادية والتركيبية، ومعانيها التي تحمل عليها حالة الإفراد والتركيب، وتتمات لذلك»[2].

وعند النظر إلى هذين التعريفين نجد أنهما غير مانعين لاشتمالهما على جملة معنى علوم القرآن وعلم التجويد.

وهناك تعريفات أخرى أكثر تحديدًا مثل:

تعريف الزركشي قال: «التفسير: علم يعرف به فهم كتاب الله المنزل على نبيه محمد ﷺ وبيان معانيه واستخراج أحكامه وحِكَمه»[3].

تعريف الزرقاني قال: «هو علم يُبحَث فيه عن أحوال القرآن العزيز من

---

(١) البرهان للزركشي (٢/ ١٧٤)

(٢) مقدمة تفسير البحر المحيط لأبي حيان.

(٣) البرهان للزركشي (١/ ١٣)، ط. عيسى الحلبي، مناهل العرفان للزرقاني (١/ ٤٧٠)، ط. عيسى الحلبي.

حيث دلالته على مراد الله تعالى بقدر الطاقة البشرية»[1]، وهو من أفضل التعاريف.

➢ **شرح التعريف:**

١ ـ علم يبحث فيه عن أحوال القرآن: خرج بهذا القيد العلوم الأخرى الباحثة عن أحوال غيره.

٢ ـ من حيث دلالته على مراد الله: يخرج العلوم المتعلقة بالقرآن من حيثيات أخرى غير موضوع الدلالة، كعلم الرسم في القرآن؛ فإنه يبحث في القرآن من جهة كتابته، وكعلم القراءات الذي يبحث فيه عن وجه ضبط ألفاظه وكيفية أدائها.

٣ ـ بقدر الطاقة البشرية: قيد ضروري ذكر لبيان أن عدم الإحاطة بمعاني كلام الله تعالى لا يقدح في العلم بالتفسير[2].

الخلاصة: من هذا يتبين أن التفسير من حيث اللغة والاصطلاح يعني الكشف والبيان عما هو موجود أصلًا من المعاني؛ وبالتالي فإن المفسر لا ينشئ معنى للنص من عند نفسه، ولكن يكشف ويوضح ويزيل الغموض عن المعاني والألفاظ حتى يتضح ما أراده الله تعالى منها.

---

(١) انظر: مناهل العرفان للزرقاني (١/ ٤٧٠).

(٢) انظر: القواعد في علم التفسير للسبت (ص٣٠)، وقد رجَّحه أيضًا الكافيجي في التيسير (ص١٢٤)، والطاهر بن عاشور في التحرير (١/ ١١)، وخالد بن عثمان السبت في قواعد التفسير (١/ ٢٩)، ومحمد حسن الصغير في مبادئ علم التفسير (ص١٧)، يراجع كلام الذهبي في: التفسير والمفسرون.

الغاية من علم التفسير

اعتنى العلماء بعلم التفسير تدوينًا، وتأصيلًا، وشرحًا، وتقعيدًا، واعتنى بدراسته المسلمون قديمًا وحديثًا؛ لأهميته ولعظم الثمار المرجوة منه.

وذكر العلماء غاياتٍ كثيرةً من علم التفسير يمكن ردها جميعًا إلى أصلين كبيرين تدخل تحتهما فروع كثيرة، هما:

١ ـ زيادة التذكر والاعتبار عند تلاوة القرآن[١].

٢ ـ تصحيح العبادة.

➢ أولًا: زيادة التذكر والاعتبار:

أ ـ معنى التدبر في اللغة:

هو النظر في عاقبة الأمر والتفكر فيه[٢]، وتدبر الكلام: النظر في أوله وآخره، ثم إعادة النظر مرة بعد مرة؛ ولهذا جاء على وزن التفعل كالتجرع والتفهم والتبين؛ ولذلك قيل: إنه مشتق من النظر في أدبار الأمور، وهي أواخرها وعواقبها، ومنه تدبر القول، كما في قوله تعالى: ﴿أَفَلَمْ يَدَّبَّرُوا۟ ٱلْقَوْلَ﴾ [المؤمنون: ٦٨][٣].

ب ـ معنى تدبر القرآن:

هو تفهُّم معاني ألفاظه، والتفكر فيما تدل عليه آياته مطابقةً، وما دخل

---

(١) انظر: اللؤلؤ المنظوم في مبادئ العلوم، للعلامة الشيخ محمد أبي عليان الشافعي، ط. المطبعة الحسينية المصرية، سنة ١٣٣٥هـ (ص١٦٧).

(٢) انظر: لسان العرب (٤/ ٢٧٣)، الفروق اللغوية للعسكري (ص٥٨)، وكتاب التعريفات للجرجاني (ص٧٦)، والجامع لأحكام القرآن للقرطبي (٥/ ٢٩٠)، وجامع البيان عن تأويل آي القرآن للطبري (١/ ٨٧، ٥/ ١٨٠).

(٣) انظر: مفتاح دار السعادة، لابن القيم (ص٢١٦).

في ضمنها، وما لا تتم تلك المعاني إلا به، مما لم يعرج اللفظ على ذكره من الإشارات والتنبيهات[1].

ج ـ أهمية التدبر:

١ ـ التدبر هو الغاية من إنزال القرآن:

قال الطبري[2][3] رَحِمَهُ اللَّهُ في قوله تعالى: ﴿كِتَٰبٌ أَنزَلْنَٰهُ إِلَيْكَ مُبَٰرَكٌ لِّيَدَّبَّرُوٓا۟ ءَايَٰتِهِۦ وَلِيَتَذَكَّرَ أُو۟لُوا۟ ٱلْأَلْبَٰبِ﴾ [صَ: ٢٩]: «ليتدبروا حجج الله التي فيه، وما شرع الله فيه من الشرائع، فيتعظوا ويعملوا به»[4].

٢ ـ التدبر هو أهم ما ينتفع به القلب من التلاوة:

يخبر ابن مسعود رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ عن الحالة التي ينتفع فيها القلب بالقرآن فيقول: «إن أقوامًا يقرؤون القرآن لا يجاوز حناجرهم، ولكن إذا وقع في القلب فرسَخَ فيه نفع»[5]. ومصداق ذلك قوله تعالى: ﴿وَإِذَا مَآ أُنزِلَتْ سُورَةٌ فَمِنْهُم مَّن يَقُولُ أَيُّكُمْ زَادَتْهُ هَٰذِهِۦٓ إِيمَٰنًا ۚ فَأَمَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ فَزَادَتْهُمْ إِيمَٰنًا وَهُمْ يَسْتَبْشِرُونَ﴾ [التوبة: ١٢٤]، فالتدبر حال سماع القرآن يزيد القلب نورًا وإيمانًا، قال جندب بن

---

(١) انظر: تفسير ابن كثير (١/ ٥٠١)، والتبيان في أقسام القرآن لابن القيم (١٤٥)، وتيسير الكريم الرحمن للسعدي (ص١٥) سورة غافر، تفسير الآية (٧) (ص٧٣٣)، القواعد الحسان لتفسير القرآن له: القاعدة (١١)، (ص٢٨).

(٢) الطبري: هو أبي جعفر محمد بن جرير يزيد بن كثير الطبري، ولد الإمام الجليل صاحب التصانيف المشهورة من أهل طبرستان، ولد بها سنة (٢٢٤هـ)، ورحل من بلده يطلب العلم وهو ابن اثني عشرة سنة، وطوف في الأقاليم، فسمع بمصر والشام، ثم استقر ببغداد إلى أن مات بها عام (٣١٠هـ)، وكان أحد الأئمة الأعلام، برع في فنون كثيرة، وقال عنه الخطيب البغدادي: إنه جمع من العلوم ما لم يشاركه فيه أحد من أهل عصره؛ فكان حافظًا لكتاب الله فقيهًا، عالمًا بالقراءات والمعاني والسنن وطرقها وأقوال الصحابة والتابعين ومسائل الحلال والحرام، عارفًا بأحوال الناس وأخبارهم. [التفسير والمفسرون للدكتور محمد حسين الذهبي].

(٣) المصدر السابق (ص٩).

(٤) جامع البيان عن تأويل آي القرآن (٢٣/ ١٥٣) (ج١)، سنة ١٤٠٨هـ ـ ١٩٨٨م، دار الفكر.

(٥) رواه مسلم، رقم (١٨٥٨)؛ ونحوه البخاري (٦/ ٢٣٨)؛ وأبو داود، رقم (١٤٦٧).

عبد الله ﷺ: «كنا مع النبي ﷺ ونحن فتيان حزاورة فتعلمنا الإيمان قبل أن نتعلم القرآن، ثم تعلمنا القرآن فازددنا إيمانًا»[١].

ورسوخ القرآن الكريم في القلب الذي يحصل به الانتفاع لا يكون ترديدًا باردًا باللسان لا يحرك قلبًا ولا يغير واقعًا؛ بل رسوخه بأمور يبينها الآجُرِّيُّ رَحِمَهُ اللهُ بقوله: «فالمؤمن العاقل إذا تلا القرآن استعرض القرآن، فكان كالمرآة يرى بها ما حَسُنَ من فعله وما قبح فيه، فما حذَّره مولاه حَذِرَه، وما خوفه به من عقابه خافه، وما رَغَّبَ فيه مولاه رَغِبَ فيه ورجاه؛ فمن كانت هذه صفته، أو ما قارب هذه الصفة فقد تلاه حق تلاوته، ورعاه حق رعايته، وكان له القرآن شاهدًا وشفيعًا، وأنيسًا وحرزًا؛ ومن كان هذا وصفه نفع نفسه ونفع أهله، وعاد على والديه وعلى ولده كل خير في الدنيا والآخرة»[٢]، «وكان القرآن له شفاءً، فاستغنى بلا مال، وعزَّ بلا عشيرة، وأنس مما يستوحش منه غيره، وكان همه عند التلاوة للسورة إذا افتتحها: متى أتعظ بما أتلوه؟ ولم يكن مراده: متى أختم السورة؟ وإنما مراده: متى أعقل عن الله الخطاب؟ متى أزدجر؟ متى أعتبر؟ لأن تلاوة القرآن عبادة والعبادة لا تكون بغفلة»[٣].

قال النووي رَحِمَهُ اللهُ: «ينبغي للقارئ أن يكون شأنه الخشوع والتدبر والخضوع؛ فهذا هو المقصود المطلوب، وبه تنشرح الصدور، وتستنير القلوب، ودلائله أكثر من أن تحصر، وأشهر من أن تذكر»[٤].

وقال ابن القيم رَحِمَهُ اللهُ: «فليس أنفع للعبد في معاشه ومعاده، وأقرب إلى نجاته من تدبر القرآن، وإطالة التأمل، وجمع فيه الفكر على معاني آياته؛ فإنها تطلع العبد على معالم الخير والشر... وتثبِّت قواعد الإيمان في قلبه، وتشيد

---

(١) رواه ابن ماجه في المقدمة، باب في الإيمان رقم (٦٠). انظر: حياة الصحابة (٣/ ١٧٦).

(٢) أخلاق حملة القرآن (ص٤٠) محمد بن حسين الآجري، تحقيق فؤاد زمرلي، دار الكتاب العربي.

(٣) أخلاق حملة القرآن (ص١٨).

(٤) الأذكار للنووي (ص٩٠)، والتبيان في آداب حملة القرآن للنووي، تحقيق مجدي السيد إبراهيم، مكتبة القرآن (ص٦٠).

بنيانه، وتوطد أركانه... وتعطيه قوةً في قلبه، وحياةً، وسعةً، وانشراحًا، وبهجةً وسرورًا، فيصير في شأن والناس في شأن آخر... فلا تزال معانيه تنهض بالعبد إلى ربه... وتثبت قلبه عن الزيغ والميل عن الحق... وتناديه كلما فترت عزماته وونى في سيره: تقدَّم الركب وفاتكَ الدليل... وفي تأمل القرآن وتدبره أضعاف أضعاف ما ذكرنا من الحكم والفوائد»[1].

«فإذا علم هذا علم افتقار كل مكلف لمعرفة معاني القرآن والاهتداء بها؛ كان حقيقًا بالعبد أن يبذل جهده ويستفرغ وسعه في تعلُّمه وتفهُّمه، بأقرب الطرق الموصلة إلى ذلك»[2].

٣ ـ ترك التدبر يوجب الذم من الله:

يقول القرطبي[3] رَحِمَهُ ٱللَّهُ في قوله تعالى: ﴿لَوْ أَنزَلْنَا هَٰذَا ٱلْقُرْءَانَ عَلَىٰ جَبَلٍ لَّرَأَيْتَهُۥ خَٰشِعًا مُّتَصَدِّعًا مِّنْ خَشْيَةِ ٱللَّهِ﴾ [الحشر: ٢١]: «حث على تأمل مواعظ القرآن، وبيَّن أنه لا عذر في ترك التدبر، فإنه لو خوطب بهذا القرآن الجبال مع تركيب العقل فيها لانقادت لمواعظه ولرأيتها على صلابتها ورزانتها خاشعة متصدعة متشققة من خشية الله، وأنتم أيها المقهورون بإعجازه لا ترغبون في وعده ولا ترهبون من وعيده!»[4].

وقد ذم الله في كتابه حال من هجر تدبر القرآن، ولم يفقه الآيات، ولم يدبر القول في صيغ مختلفة كقوله تعالى: ﴿وَمِنْهُم مَّن يَسْتَمِعُ إِلَيْكَ وَجَعَلْنَا عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً أَن يَفْقَهُوهُ وَفِىٓ ءَاذَانِهِمْ وَقْرًا﴾ [الأنعام: ٢٥]، وقوله تعالى: ﴿وَمِنْهُم مَّن يَسْتَمِعُ

---

(١) مدارج السالكين (١/ ٤٥١ ـ ٤٥٣) تحقيق محمد حامد الفقي، ط. دار الكتاب العربي، سنة (١٣٩٢هـ).

(٢) تفسير السعدي (ص١٢)، مؤسسة الرسالة، الطبعة السادسة، سنة ١٤١٧هـ ـ ١٩٩٧م.

(٣) القرطبي: هو أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر بن مَرْح الأنصاري الخزرجي الأندلسي القرطبي المفسر، رحل إلى الشرق واستقر بمنية ابن خصيب في شمالي أسيوط بمصر، وتوفي ودفن بها في ليلة الاثنين التاسع من شوال سنة (٦٧١هـ)، وكان من العلماء الزاهدين، قال عنه الذهبي: «إمام متفنن متبحر في العلم»، له تصانيف مفيدة تدل على كثرة اطلاعه ووفور عقله وفضله.

(٤) الجامع لأحكام القرآن (١٨/ ٤٤)؛ ط. الأولى سنة ١٤٠٨هـ ـ ١٩٨٨م، دار الكتب العلمية بيروت.

إِلَيْكَ حَتَّىٰٓ إِذَا خَرَجُوا۟ مِنْ عِندِكَ قَالُوا۟ لِلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْعِلْمَ مَاذَا قَالَ ءَانِفًا ۚ أُو۟لَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ طَبَعَ ٱللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ وَٱتَّبَعُوٓا۟ أَهْوَآءَهُمْ ۝١٦ وَٱلَّذِينَ ٱهْتَدَوْا۟ زَادَهُمْ هُدًى وَءَاتَىٰهُمْ تَقْوَىٰهُمْ﴾ [محمد: ١٦، ١٧]، وقوله سبحانه: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلْقُرْءَانَ أَمْ عَلَىٰ قُلُوبٍ أَقْفَالُهَآ﴾ [محمد: ٢٤]، وقوله: ﴿أَفَلَمْ يَدَّبَّرُوا۟ ٱلْقَوْلَ﴾ [المؤمنون: ٦٨]، وقال سبحانه: ﴿وَقَالَ ٱلرَّسُولُ يَٰرَبِّ إِنَّ قَوْمِى ٱتَّخَذُوا۟ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانَ مَهْجُورًا﴾ [الفرقان: ٣٠].

قال ابن كثير[١] رَحِمَهُ اللَّهُ: «وترك تدبره من هجرانه»[٢].

وقال القرطبي في تفسير قوله تعالى: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلْقُرْءَانَ﴾ [النساء: ٨٢]: «عاب المنافقين بالإعراض عن التدبر في القرآن والتفكر فيه وفي معانيه»[٣].

٤ ـ التدبر من النصح لكتاب الله:

عدّ العلماء تدبر القرآن وتفهُّم علومه من النصح لكتاب الله الوارد في حديث تميم الداري رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ؛ حيث قال: قال رسول الله ﷺ: «**الدين النصيحة**» قلنا: لمن؟ قال: «**لله، ولكتابه، ولرسوله، ولأئمة المسلمين وعامَّتهم**»[٤].

وقال ابن رجب رَحِمَهُ اللَّهُ: «أما النصح لكتاب الله: فشدة حبه وتعظيم قدره؛ إذ هو كلام الخالق، وشدة الرغبة في فهمه، وشدة العناية لتدبره، والوقوف عند تلاوته؛ لطلب معاني ما أحب مولاه أن يفهمه عنه، ويقوم به له بعد ما فهمه، وكذلك الناصح من العباد يفهم وصية من ينصحه... فكذلك الناصح لكتاب ربه، يُعنى بفهمه، ليقوم لله بما أمر به كما يحب ويرضى، ثم ينشر ما فهم في العباد، ويديم مدارسته بالمحبة له، والتخلق بأخلاقه، والتأدب بآدابه...»[٥].

---

(١) هو الإمام الجليل عماد الدين أبو الفداء إسماعيل بن عمرو بن كثير بن ضوء بن كثير بن زرع البصري ثم الدمشقي الفقيه الشافعي.
ولد في البصرة سنة (٧٠٠هـ)، ثم قدم دمشق وله سبع سنين، ومات سنة (٧٧٤هـ)، قال عنه ابن حجر: «اشتغل بالحديث مطالعة في متونه ورجاله، وجمع التفسير، وجمع التاريخ، وهو من محدثي الفقهاء، وسارت تصانيفه في البلاد في حياته وانتفع بها الناس بعد وفاته».

(٢) انظر: تفسير ابن كثير (٦/١٠٨)؛ ط. دار القلم ـ بيروت.

(٣) الجامع لأحكام القرآن (٥/ ٢٩٠).

(٤) رواه مسلم (٢/٣٧)، رقم (٥٥).

(٥) جامع العلوم والحكم لابن رجب الحنبلي (ص٨٩)، دار الجيل ـ بيروت، ط. سنة ١٤٠٧هـ ـ ١٩٨٧م.

وقال أبو عمرو بن الصلاح رَحِمَهُ اللهُ: «والنصيحة لكتابه: الإيمان به وتعظيمه وتنزيهه وتلاوته حق تلاوته والوقوف مع أوامره ونواهيه، وتفهُّم علومه وأمثاله، وتدبر آياته، والدعاء إليه»[١].

٥ ـ التدبر يؤدي إلى عظم أجر التلاوة:

فإن أجر التلاوة يُرجى بأداء التلاوة، ولكن عظم الأجر يرجى بمزيد التدبر والاعتبار بما يتلوه القارئ، فقد قال النووي رَحِمَهُ اللهُ: «اعلم أن التلاوة أفضل الأذكار، والمطلوب القراءة بفهم»[٢].

إن ثواب قراءة الترتيل أجلُّ قدرًا، وثواب الكثرة أكثر عددًا[٣].

وقال عن إعراب القرآن: «المراد بإعرابه: معرفة معاني ألفاظه، وليس المراد الإعراب المصطلح عليه عند النحاة وهو ما يقابل اللحن؛ لأن القراءة مع فقده ليست قراءة، ولا ثواب فيها»[٤].

د ـ ارتباط التدبر بعلم التفسير:

بعد الاطلاع على أهمية تدبر القرآن وعظم الحاجة إليه يبرز هنا سؤال وهو: هل تعلُّم قدر من علم التفسير ضروري لحدوث التدبر؟ أو بمعنى آخر: هل الجهل بعلم التفسير يستحيل معه التدبر؟

كان الصحابة ـ رضوان الله عليهم ـ يتدبرون القرآن ويفهمونه فهمًا إجماليًّا، أي بالنسبة لظاهره وأحكامه حسب ما تيسر لهم من العلم باللغة ومعرفة مفرداتها بصورة جعلتهم يستطيعون الوصول إلى موطن العظة والعبرة من الآية في معظم الأحيان.

ومن البدهي أنهم كانوا يتفاوتون في القوة العقلية والإحاطة باللغة، وأنّه كان في القرآن الكثير مما يحتاج للبحث والنظر وتبيين النبي ﷺ من المجمل والمشكل والمتشابه؛ مما جعل الفهم التفصيلي ومعرفة دقائق تغيب عن كثير

---

(١) المرجع السابق (ص٩٠)؛ ونحو هذا المعنى في معارج القبول (٢/٧٨).
(٢) الأذكار للنووي (ص٨٥).
(٣) الإتقان للسيوطي (١/ ١٤٠)، دار المعرفة.
(٤) المرجع السابق (١/ ١٤٩).

منهم؛ «ولكن كان كثير منهم يكتفون بالمعنى الإجمالي للآية، فيكفيهم مثلًا أن يعلموا من قوله تعالى: ﴿وَفَٰكِهَةً وَأَبًّا﴾ [عبس: ٣١] أنه تعداد للنعم التي أنعم الله بها عليهم، ولا يلزمون أنفسهم بتفهم معنى الآية تفصيلًا ما دام المراد واضحًا جليًّا»(١).

وعليه فإن تدبر القرآن الكريم وتفهم معانيه كان متيسرًا للصحابة ـ رضوان الله عليهم ـ بوصفهم عربٌ خُلَّص، وفي هذا يقول ابن خلدون في مقدمته: «إن القرآن نزل بلغة العرب وعلى أساليب بلاغتهم؛ فكانوا كلهم يفهمونه ويعلمون معانيه في مفرداته وتراكيبه»(٢).

وقال الشاطبي رَحِمَهُ اللهُ: «فمن حيث كان القرآن معجزًا أفحم الفصحاء وأعجز البلغاء أن يأتوا بمثله؛ فذلك لا يخرجه عن كونه عربيًّا جاريًا على أساليب كلام العرب، ميسرًا للفهم فيه عن الله ما أمر به ونهى، لكن بشرط الدربة في اللسان العربي... إذ لو خرج بالإعجاز عن إدراك العقول لمعانيه لكان خطابهم به من تكليف ما لا يطاق، وذلك مرفوع عن الأمة، وهذا من جملة الوجوه الإعجازية فيه؛ إذ من العجب إيراد كلام من جنس كلام البشر في اللسان والمعاني والأساليب، مفهوم معقول، ثم لا يقدر البشر على الإتيان بسورة مثله... وقد قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ يَسَّرْنَا ٱلْقُرْءَانَ لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِن مُّدَّكِرٍ﴾ [القمر: ١٧]، وعلى أي وجه فرض إعجازه، فذلك غير مانع من الوصول إلى فهمه وتعقل معانيه، ﴿كِتَٰبٌ أَنزَلْنَٰهُ إِلَيْكَ مُبَٰرَكٌ لِّيَدَّبَّرُوٓا۟ ءَايَٰتِهِۦ وَلِيَتَذَكَّرَ أُو۟لُوا۟ ٱلْأَلْبَٰبِ﴾ [ص: ٢٩]، فهذا يستلزم إمكان الوصول إلى التدبر والتفهم»(٣).

ولذا فإن مَن عنده مَلَكة فهم اللسان العربي قادر على تدبر الآيات التي لا يُحتاج لفهمها أكثر من فهم اللغة العربية.

وهذا التدبر له درجات، فقد يكون تدبرًا ناتجًا من الفهم الإجمالي للآية، أو قد يزيد حسب قدرة الشخص العقلية والعلمية وعمق فهمه لكلام الله تعالى وبلاغته وإعجازه. أما مَن ليس عنده هذه الملكة ـ أي ملكة فهم اللسان

---

(١) تفسير جزء عمّ للأستاذ الإمام محمد عبده (ص٢١).

(٢) مقدمة ابن خلدون (ص٤٨٩). (٣) الموافقات للشاطبي (٣/ ٨٠٥).

العربي - فلا بد له من أن يتعلم من اللغة ما يجعله يفهم من القرآن المعنى الحق للشهادتين، وما يصح به عبادته واعتقاده، كما قال الشافعي[1] رَحِمَهُ اللَّهُ: «فعلى كل مسلم أن يتعلم من لسان العرب ما بلغه جهده؛ حتى يشهد أن لا إله إلا الله، وأن محمدًا عبده ورسوله، ويتلو به القرآن».

ومن ذلك يتبين أن التفسير له مراتب وأنواع، فمنه ما هو متعلق بالدرجة الأولى بمعرفة اللغة ومفرداتها، وهذا النوع كان متيسرًا للصحابة بسليقتهم بوصفهم عرب خُلَّص؛ لكنه أصبح عسيرًا جدًّا على عامة المسلمين في هذا العصر؛ والسبب في ذلك هو انتشار العُجمة وضعف اللغة.

فما كان يعرفه العربي بالأمس من مفردات اللغة وأساليبها ويتعامل بها كثيرًا في كلامه بسليقته؛ أصبحت مجهولة وغريبة حتى على كثير من المتعلمين والمثقفين في هذا العصر بسبب انتشار العجمة وضعف العلم باللغة، فلا بد لفهمها من الرجوع إلى التفاسير أو المعاجم اللغوية. أما بدون ذلك فتمر الآيات على الألسنه فلا يتصور لها تفسيرًا ولا معنى حاضرًا في الذهن ولا علاقة ببعضها البعض، ولا يملك القارئ إلا أن يصفها بأنها كالدرر المتناثرة المكنونة.

فإذا كان التدبر ممكنًا للصحابة بدون تفسير؛ فذلك بسبب مستواهم العالي من العلم باللغة، أما في هذا العصر فإن التفسير كثيرًا ما يكون لازمًا للتدبر ولفهم المعنى الإجمالي للآيات، فضلًا عن لزومه لمعرفة المعنى التفصيلي الذي يلزم العالم باللغة والجاهل بها.

هذا بالنسبة إلى ما كان فهمه متوقفًا على فهم اللغة فقط.

أما ما كان فهمه محتاجًا إلى أكثر من ذلك؛ من بيان مشكل أو مجمل أو متشابه؛ فإن احتياجنا لبيان العلماء فيه أشد. فالصحابة - رضوان الله عليهم - مع استقامة سليقتهم ونقاء فطرتهم وتشرفهم بصحبة النبي ﷺ ومشاهدة التنزيل؛ لم يفهموا كثيرًا من ذلك إلا بتوقيف النبي ﷺ أو سؤال علماء الصحابة، فكيف بنا؟!

(١) الرسالة للشافعي (٤٩).

➢ ثانيًا: تصحيح العبادة:

إن تحصيل رضا الله تعالى والوصول لمحبته لا بد له من وسائل وبصائر تنير للسائر طريقه، وإلا كان سيره على غير هدى، وكان وصوله إلى بغيته غير متحقق، كما قال تعالى: ﴿قُلْ هَلْ نُنَبِّئُكُم بِالْأَخْسَرِينَ أَعْمَالًا ﴿١٠٣﴾ الَّذِينَ ضَلَّ سَعْيُهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ يَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ يُحْسِنُونَ صُنْعًا﴾ [الكهف: ١٠٣ ـ ١٠٤].

ولأهمية ذلك أمرنا الله تعالى أن ندعوه في كل صلاة بأن يرشدنا إلى ما يوصلنا لطريق الهداية بقوله: ﴿اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ﴾ [الفاتحة: ٦]، وامتن علينا سبحانه بأنه ينير لنا طريق الحق ويبصرنا به حيث قال: ﴿كِتَابٌ أَنزَلْنَاهُ إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ﴾ [إبراهيم: ١]، وليست ثمة وسيلة لمعرفة ذلك الطريق إلا بفهم كتابه.

فعلم التفسير يبصِّر الإنسان بما يرضي ربه؛ فيصحح قوة الإنسان العلمية ويقويه على فعل ما أمره الله به، فيزيد من قوته العملية.

ولشرح معنى القوة العلمية والعملية أذكر هذا الكلام النفيس لابن القيم رحمه الله؛ حيث قال: «كمال الإنسان مداره على أصلين: معرفة الحق من الباطل، وإيثار الحق على الباطل، وما تفاوتت منازل الخلق عند الله تعالى في الدنيا والآخرة؛ إلا بقدر تفاوت منازلهم في هذين الأمرين وهما اللذان أثنى الله سبحانه على أنبيائه ـ عليهم الصلاة والسلام ـ في قوله تعالى: ﴿وَاذْكُرْ عِبَادَنَا إِبْرَاهِيمَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ أُولِي الْأَيْدِي وَالْأَبْصَارِ﴾ [ص: ٤٥]، فالأيدي: القوة في تنفيذ الحق، والأبصار: البصائر في الدين، فوصفهم بكمال إدراك الحق، وكمال تنفيذه.

وانقسم الناس في هذا المقام أربعة أقسام: **فهؤلاء** أشرف الأقسام من الخلق، وأكرمهم على الله تعالى.

القسم الثاني: عكس هؤلاء، من لا بصيرة له في الدين، ولا قوة على تنفيذ الحق، وهم أكثر هذا الخلق، وهم الذين رؤيتهم قذى العيون، وحمَّى الأرواح، وسقم القلوب، يضيقون الديار ويغلون الأسعار، ولا يستفاد من صحبتهم إلا العار والشنار.

القسم الثالث: من له بصيرة في الهدى ومعرفة به، ولكنه ضعيف لا قوة له على تنفيذه، ولا الدعوة إليه، وهذا حال المؤمن الضعيف، والمؤمن القوي خير وأحب إلى الله منه، وقال: (فهو فقيه ما لم يحضر العمل، فإذا حضر العمل شارك الجهال في العمل وفارقهم في العلم).

القسم الرابع: من له قوة وهمة وعزيمة، لكنه ضعيف البصيرة في الدين، لا يكاد يميز أولياء الرحمن وأولياء الشيطان، بل يحسب كل سوداء تمرة، وكل بيضاء شحمة، يحسب الورم شحمًا، والدواء النافع سمًّا. فيكون عنده الرغبة في العمل للآخرة والزهد في الدنيا، لكنه أعمى البصر عند ورود الشبهات في العقائد والانحرافات في الأقوال والأعمال والمقامات، كحال أرباب التصوف والبدع والفرق الضالة.

وليس في هؤلاء من يصلح للإمامة في الدين، ولا هو موضع لها سوى القسم الأول، قال الله تعالى: ﴿وَجَعَلْنَا مِنْهُمْ أَيِمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا لَمَّا صَبَرُوا۟ وَكَانُوا۟ بِـَٔايَـٰتِنَا يُوقِنُونَ﴾ [السجدة: ٢٤]، فأخبر سبحانه أنهم بالصبر واليقين بآيات الله نالوا الإمامة في الدين، وهؤلاء هم الذين استثناهم الله سبحانه من جملة الخاسرين، وأقسم بالعصر ـ الذي هو زمن سعي الخاسرين والرابحين ـ على أنَّ من عداهم فهو من الخاسرين، فقال تعالى: ﴿وَٱلْعَصْرِ ۝١ إِنَّ ٱلْإِنسَـٰنَ لَفِى خُسْرٍ ۝٢ إِلَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّـٰلِحَـٰتِ وَتَوَاصَوْا۟ بِٱلْحَقِّ وَتَوَاصَوْا۟ بِٱلصَّبْرِ﴾ [العصر: ١ ـ ٣] اهـ.

أ ـ فعلم التفسير يصحح قوة الإنسان العلمية:

لأنه هو الطريق الوحيد الصحيح لمعرفة مراد الله تعالى، وهو ما أراده الله تعالى من عباده إرادة شرعية.

فعن طريق علم التفسير يُحصِّل الإنسان:

١ ـ العلم بربه ﷻ وأسمائه الحسنى وصفاته والرسل واليوم الآخر... من أمور العقيدة.

٢ ـ العلم بضرورة اقتران العلم بالعمل وضرورة تحقق أعمال القلب من توكل وإنابة واستعانة...

٣ ـ العلم بأعمال الجوارح المفروضة والمستحبة ومقاديرها وكيفيتها، إما على وجه الإجمال أو على وجه التفصيل.

ولذا قال عليه الصلاة والسلام: «إني تارك فيكم ثقلين، أولهما كتاب الله، فيه الهدى والنور، من استمسك به وأخذ به كان على الهدى، ومن خطأه فقد ضل، فخذوا بكتاب الله واستمسكوا به»[١].

ب ـ علم التفسير يقوي قوة الإنسان العملية:

بدليل قوله تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِى بَعَثَ فِى ٱلْأُمِّيِّـۧنَ رَسُولًا مِّنْهُمْ يَتْلُوا۟ عَلَيْهِمْ ءَايَٰتِهِۦ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْحِكْمَةَ وَإِن كَانُوا۟ مِن قَبْلُ لَفِى ضَلَٰلٍ مُّبِينٍ ﴿٢﴾ وَءَاخَرِينَ مِنْهُمْ لَمَّا يَلْحَقُوا۟ بِهِمْ ۚ وَهُوَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْحَكِيمُ﴾ [الجمعة: ٢ ـ ٣].

في هذه الآية امتن ﷺ على المؤمنين بأن أرسل فيهم رسولًا يتلو عليهم آياته ويزكيهم، أي يطهرهم من خبائث العقائد والأعمال (أي تغيرهم من الشرك إلى التوحيد ومن الكذب إلى الصدق... إلخ).

وترتب التزكية على التلاوة قد تعني أحد أمرين:

الأول: أن مجرد التلاوة بالتدبر والفهم الإجمالي له أثر في تزكية النفس وترغيبها في الخير وحدها عن الشر، أي تقوية القوة العملية كما قال الشيخ محمد رشيد رضا: (للتفسير مراتب أدناها أن يبين بالإجمال ما يُشرب القلب عظمة الله وتنزيهه، ويصرف النفس عن الشر ويجذبها إلى الخير، وهذه هي التي قلنا: إنها متيسرة لكل أحد، قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ يَسَّرْنَا ٱلْقُرْءَانَ لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِن مُّدَّكِرٍ﴾ [القمر: ١٧].

فالتزكية بهذا المعنى حاصلة قبل التعلم، وهي بالتالي أول خطوة في تصحيح القوة العملية للإنسان بزيادة رغبته في الخير وصرفه عن الشر؛ إذ إن العمل يبدأ بالهَمِّ، والتوجه والقصد إلى الله بتعظيم أوامره وحُرماته.

الثاني: أن التزكية هي التي تحصل بعد تصحيح القول والعمل معًا بعد

---

(١) رواه مسلم، كتاب فضائل الصحابة، باب من فضائل علي بن أبي طالب، رقم (٤٤٢٥).

التعليم، قال تعالى: ﴿وَيُعَلِّمُهُمُ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْحِكْمَةَ﴾ [البقرة: ١٢٩]، فيكون علم التفسير الموضح للمعاني التفصيلية لازمًا أيضًا لتلك التزكية.

فيكون الترتيب في هذه الآية لم يراع فيه ترتيب الوجود كما روعي في آية سورة البقرة لحكمة، ووضح الألوسي[١] هذا المعنى بقوله:

«وإنما وسط بينهم التزكية التي هي عبارة عن تكميل النفس بحسب قوتها العملية، وتهذيبها المتفرع على تكميلها بحسب القوة النظرية الحاصلة بالتعليم المترتب على التلاوة؛ للامتنان بأن كلًّا من الأمور المترتبة نعمة جليلة على حيالها تستوجب الشكر، ولو روعي الترتيب لربما يتبادر إلى الذهن أن الجميع نعمة واحدة كما مر في سورة البقرة»[٢] اهـ.

غاية العلماء من العناية بعلم التفسير دراسةً وتدريسًا:

للعلماء غاية زائدة على غاية عامة الناس من دراسة علم التفسير. فإذا كان عوام الناس وأولئك الذين لم تتحقق فيهم شروط المفسر وآدابه لا بد لهم من الوقوف عند المعاني التي ذكرها العلماء في الآيات، ولا يجوز لهم الخوض في التفسير واستخراج المعاني والأحكام؛ إلا أن العلماء الذين تحققت فيهم تلك الشروط لهم غاية عالية إضافة لما سبق، وهي:

أ ـ استخراج أدلة مسائل الأصول (العقائد).

ب ـ استخراج أدلة مسائل الفروع (الفقه والأحكام).

ج ـ دراسة القصص القرآني واستخراج الحكَم والمواعظ والإشارات الربانية منه لتعليمها للناس وإرشادهم لما يصلح أمور دنياهم ودينهم.

د ـ دراسة آيات القرآن عمومًا لاستخراج ما يصلح حال الناس ويحل مشكلات زمانهم من النوازل المتجددة.

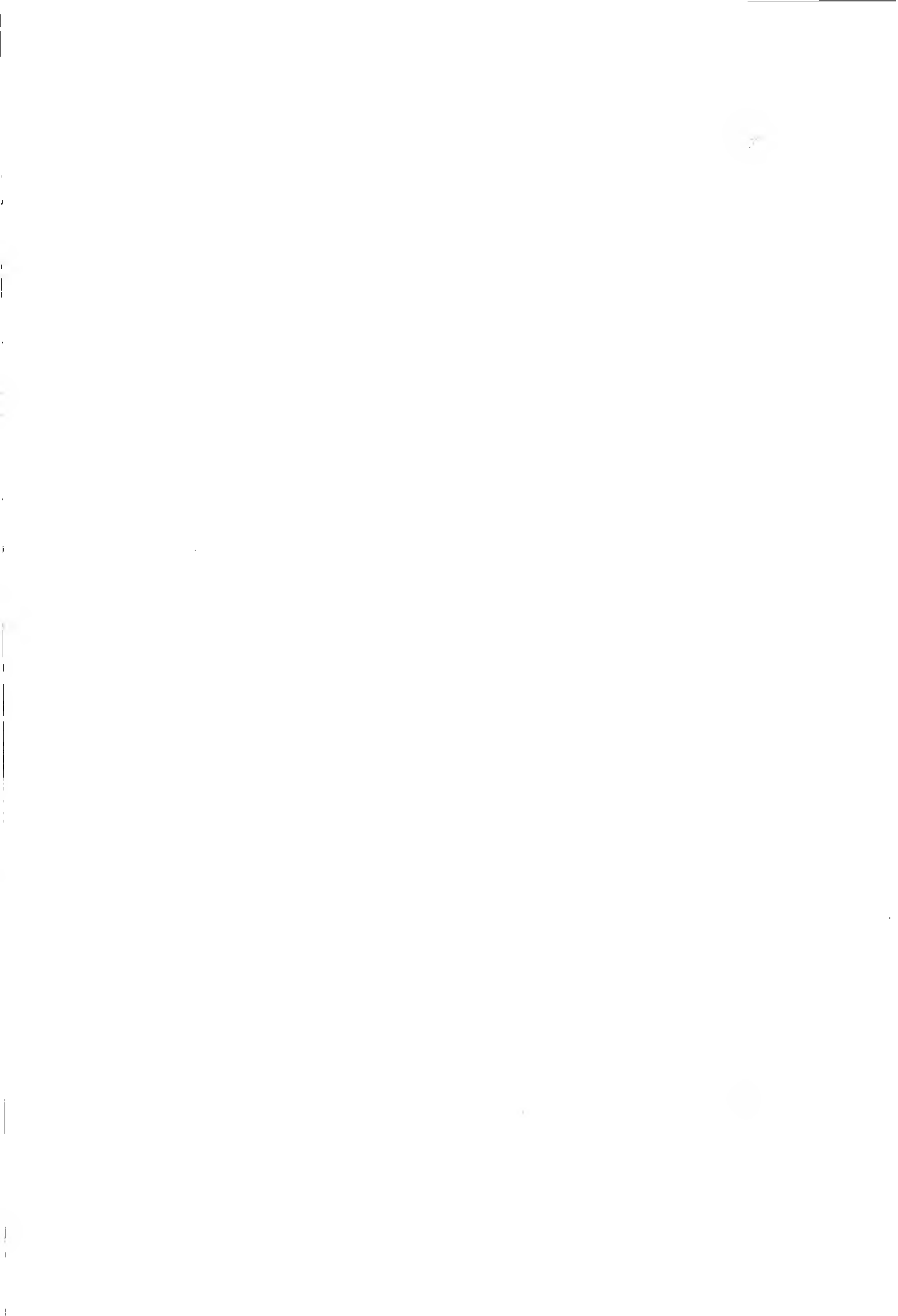
---

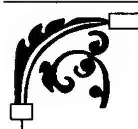
(١) الألوسي: هو أبو الثناء شهاب الدين، السيد محمود أفندي الألوسي البغدادي، ولد سنة (١٢١٧هـ) في قرية ألوس، بين الشام وبغداد، وكان آية من آيات الله في العلم والتفسير والفروع والأصول، شافعي المذهب، توفي سنة (١٢٧٠هـ).

(٢) روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، ط. الرابعة سنة ١٤٠٥هـ ـ ١٩٨٥، دار إحياء التراث العربي ـ بيروت، (٢٨/٩٣).



التعريف بالتيار العلماني الحديث وبيان هدف العلمانيين من الخوض في التفسير






الفصل الأول

مفهوم العلمانية ونشأتها وتطورها

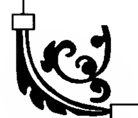
المبحث الأول: تعريف العلمانية.

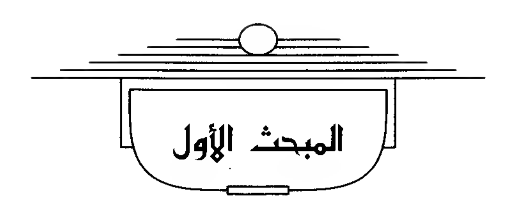
المبحث الثاني: نشأة العلمانية وأسباب ظهورها في الغرب.

المبحث الثالث: انتقال الفكر العلماني للشرق وتطوره التاريخي.

المبحث الرابع: موقف الإسلام من العلمانية.

المبحث الخامس: تقسيمات العلمانية ومعنى التيار العلماني الحديث.



المبحث الأول

تعريف العلمانية

حققت العلمانية ذيوعًا وانتشارًا واسعًا في العالم العربي والإسلامي في الآونة الأخيرة، حتى غدا مصطلح العلمانية من أهم المصطلحات التي تناقش في الندوات والمؤتمرات وعبر المقالات. وبالرغم من ذلك الانتشار الواسع لمصطلح العلمانية في المجالات الاجتماعية والسياسية إلا أنه لا يزال مصطلحًا غير محدد المعالم والأبعاد، وذلك للأسباب الآتية:

١ ـ اتساع المجال الدلالي للكلمة.

٢ ـ اختلاف أصحاب هذا الفكر أنفسهم في تعريف وتحديد الكلمة.

٣ ـ انتماء أعداد كبيرة من المفكرين والفلاسفة والعلماء حتى بعض رجال الدين في الشرق والغرب لهذا الفكر؛ مما أدى إلى تباين شديد في مذاهبهم الفكرية والاقتصادية، مع وجود قدر مشترك واحد بينهم وهو البعد عن كل ما هو ديني[١].

٤ ـ التعمية المتعمَّدة التي يقوم بها العلمانيون لإخفاء أي جانب من جوانب العلمانية يمكن أن يؤدي إلى نفور المسلمين منها وتقليل شعبيتها. واستخدام التمويه في الطرح للفكر العلماني.

ولكون العلمانية مصطلحًا غربي الأصل والنشأة والمولد؛ فلا بد لتعريفه من رده لأصله اللغوي (الإنجليزي)، وترجمته بالإنجليزية، والترجمة هي (Secularism) سيكيوليرزم.

نشأة المصطلح وتطوره: هو مشتق من كلمة لاتينية (سيكولوم Saeculum)

(١) العلمانية الجزئية والشاملة، د. عبد الوهاب المسيري، ط. دار الشروق، (١/ ١٥).

وتعني العالم أو الدنيا وتوضع في مقابل الكنيسة، وقد استخدم مصطلح (سيكولار Secular) لأول مرة مع توقيع صلح وستفاليا (عام ١٦٤٨م) ـ الذي أنهى أتون الحرب الدينية المندلعة في أوروبا ـ وبداية ظهور الدولة القومية الحديثة (أي الدولة العلمانية) مشيرًا إلى «علمنة» ممتلكات الكنيسة بمعنى نقلها إلى سلطات غير دينية أي لسلطة الدولة المدنية، وقد اتسع المجال الدلالي للكلمة على يد جون هوليوك (١٨١٧ ـ ١٩٠٦م) الذي عرَّف العلمانية بأنها: «الإيمان بإمكانية إصلاح حال الإنسان من خلال الطرق المادية دون التصدي لقضية الإيمان سواء بالقبول أو الرفض»[١].

➢ **معنى المصطلح في المعاجم الأجنبية:**

١ ـ في قاموس «المورد» تعني حرفيًّا «الدنيوية» أو «المذهب الدنيوي»[٢].

٢ ـ تقول دائرة المعارف البريطانية: عن مادة العلمانية سيكيوليرزم (Secularism):

«هي حركة اجتماعية تهدف إلى صرف الناس وتوجيههم من الاهتمام بالآخرة إلى الاهتمام بهذه الدنيا وحدها؛ وذلك أنه كان لدى الناس في العصور الوسطى رغبة شديدة في العزوف عن الدنيا والتأمل في الله واليوم الآخر، وفي مقاومة هذه الرغبة طفقت (Secularism) السيكيوليرزم تعرض نفسها من خلال تنمية النزعة الإنسانية؛ حيث بدأ الناس في عصر النهضة يظهرون تعلقهم الشديد بالإنجازات الثقافية والبشرية وبإمكانية تحقيق مطامعهم في هذه الدنيا القريبة.

وظل هذا الاتجاه يتطور باستمرار خلال التاريخ الحديث كله، باعتبارها حركة مضادة للدين ومضادة للمسيحية»[٣].

---

(١) مقال (مفاهيم ومصطلحات عن الموقع الإلكتروني Islam-on line) للدكتور عبد الوهاب المسيري، ١٥/٨/٢٠٠٢م.

(٢) قاموس المورد، منير البعلبكي، دار العلم للملايين ـ بيروت، ١٩٧٧م.

(٣) Ency. Britannica vol. IX p.19.

٣ ـ يقول معجم أكسفورد: «العلمانية تعني:

أ ـ دنيوي، أو مادي، ليس دينيًّا ولا روحيًّا مثل التربية اللادينية، الفن، الموسيقى اللادينية، السلطة اللادينية أو الحكومة المناقضة للكنيسة.

ب ـ الرأي الذي يقول: إنه لا ينبغي أن يكون الدين أساسًا للأخلاق والتربية»[١].

معنى العلمانية في المعجم العربي:

أما المعاجم العربية فنظرًا لذيوع المصطلح في الشرق أيضًا، فقد أدرجه مجمع اللغة العربية في المعجم الوسيط تلبية لمتطلبات العصر، فورد في المعجم في معنى العلمانية:

«العَلمانية مشتقة من العَلْم بمعنى العالم أو الدنيا، والعلماني هو خلاف الديني أو الكهنوتي»[٢].

ومن هذا يظهر أن مجمع اللغة العربية ـ بعد البحث والنظر ـ قد ضبط المصطلح بالفتح «العَلمانية»، وأثبت اشتقاقه من العَلْم بالفتح، وذلك مراعاة للاشتقاق الغربي لأصل الكلمة.

ومن هذا يتبين أن ضبط المصطلح (العِلمانية) بالكسر خطأ من وجهين:

١ ـ أن العِلمانية بالكسر تترجم للإنجليزية بالساينتيزم Scientism، وليس Secularism وتعني بالعربية المذهب العلمي.

٢ ـ أن هذا الخطأ المتعمد أحيانًا يراد به التعمية والتمويه حتى يظن القارئ أنه المذهب العلمي الذي يعلي من شأن العلم، لترويجه وضمان قبوله لدى المثقفين، وهذا غير صحيح.

وقد أدى هذا الخلط المتعمد إلى انقسام الناس إلى مؤيد ومعارض للعلمانية.

---

(١) Oxford Advanced Learner's Dic. Of current English: 785.

(٢) المعجم الوسيط، صادر عن مجمع اللغة العربية (ج٢)، مطبعة مصر سنة ١٩٦١م.

الخلاصة: من التعريفات السابقة للعلمانية وبالنظر في عدة مصادر أخرى[1] يتبين أن العَلمانية اسم (لمذهب فكري، عقدي، اجتماعي، يهدف إلى حمل الناس على إبعاد الدين عن حياتهم، ويعمل في مجالات ومحاور متعددة، منها:

المحور السياسي والاقتصادي: يعمل على جعل القوانين الوضعية هي أساس السياسة والاقتصاد، دون الاعتبار للدين.

المحور الاجتماعي: يعمل على خلق نظام اجتماعي يستمد قيمه من الفلسفات البشرية وأسس التضامن الاجتماعي، دون النظر للدين، وصرف الناس عن العمل للآخرة وقصر اهتماماتهم على ملذات الحياة.

المحور التربوي والأخلاقي: إبعاد التوجيهات الدينية عن مجالات الفن، والتربية، والأخلاق واستمدادها من نظم الحياة المعاصرة.

المحور العقدي: الإيمان بالمادة المحسوسة ورفض الإيمان بما لا يدرك بواسطة الحواس الخمس).

---

(١) المصادر هي:

١ ـ العلمانية والإسلام بين الفكر والتطبيق، د. محمد البهي، مطبعة الأزهر، ١٩٧٦م.

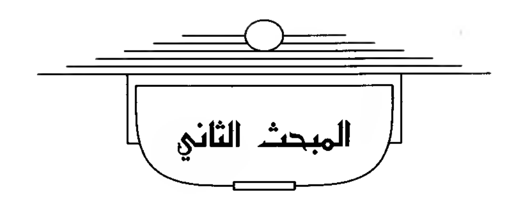
٢ ـ تهافت العلمانية، د. عماد الدين إسماعيل، مؤسسة الرسالة، ١٩٧٥م.

٣ ـ سقوط العلمانية، أنور الجندي، دار الكتب اللبناني ـ بيروت، ١٩٧٣م.

٤ ـ تكوين العقل الحديث، جون راندال، ترجمة جورج طعمة، دار الثقافة، ١٩٦٥م.

٥ ـ الإسلام والعروبة والعلمانية، محمد عمارة، دار الوحدة ـ بيروت، ١٩٨١م.

٦ ـ العلمانية نشأتها وتطورها وآثارها في الحياة الإسلامية المعاصرة، د. سفر الحوالي، مكتب الطيب، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ ـ ١٩٩٨م.



المبحث الثاني

نشأة العَلمانية وأسباب ظهورها في الغرب

➢ أ ـ نشأة العلمانية:

ظهرت العَلْمانية في أوروبا منذ القرن السابع عشر، وأخذت عبر التاريخ الحديث للغرب عدة معان، فكانت تعني «فصل الدين عن الدولة» في القرنين السابع عشر والثامن عشر، وفي القرن التاسع عشر تحولت إلى «إبعاد الدين عن الدولة»، وجاء القرن العشرون ليخفف قليلًا من موقف الدولة والأفراد تجاه الدين، ويتمثل هذا التغير الطفيف في عودة السلطة الزمنية للكنيسة الكاثوليكية في عام (١٩٢٩م)، بإعادة قيام دولة الفاتيكان كوحدة سياسية بعد أن أدمجت الولايات البابوية في مملكة إيطاليا منذ عام (١٨٧٠م)، ويتمثل هذا التغير أيضًا في السماح بقيام الأهداف السياسية المسيحية في أكثر من دولة من دول الغرب[(١)].

قبل دراسة أسباب ظهور العلمانية فإنه من المهم توضيح أن العلمانية وهي مذهب مضاد للدين ـ كما سبق ـ ظهرت في مجتمع يدين بالمسيحية؛ ومن ثَم فإن معاداة العلمانية للمسيحية لها ما يبررها؛ وذلك لأن لكل دين جانبين أساسيين ورئيسيين؛ الأول يتعلق بالعلاقة بين الله والإنسان، وهو ما نطلق عليه العبادات، والجانب الثاني يتعلق بالعلاقة بين الإنسان والإنسان، وهو ما يطلق عليه المعاملات.

وإذا أردنا أن نستعرض المسيحية كدين ومدى كفايتها لإدارة شؤون الحياة؛ لوجدنا أن بالمسيحية تنظيمًا واضحًا للجانب الأول العبادي، مع بعض

---

(١) تاريخ البشرية، اللجنة الدولية، بإشراف منظمة اليونسكو، المجلد السادس، الجزء الثاني (١)، ترجمة عثمان نويه وآخرون، الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٧١م، (ص٢٩٥) وما بعدها.

الإشارات المتناثرة هنا وهناك الخاصة بجانب المعاملات السالفة الذكر؛ ولكن ليس بالمسيحية منهج متكامل لإدارة شؤون الحياة؛ لذا فتحكيم المسيحية كمنهج للحياة ليس من طبيعة وقدرة وصلاحية هذا الدين.

وهذا هو ما حدث في الغرب، أعني محاولة رجال الدين هناك تطبيق المسيحية كمنهج، وقيادة الدول وحركة الدنيا بناءً عليه، ونظرًا لعدم احتوائه على ما يؤهله للقيام بهذا الدور فقد قام نوعٌ من الحكم المسمى بالحكم الثيوقراطي، والذي بمقتضاه يحكم الدولة رجال دين يدّعون أنهم يحكمونها بناء على أوامر ونواهي الله، وادعوا أنهم على اتصال بالسماء، وأن العلم اللدنيَّ في حوزتهم هم فقط، هم أصحابه وهم مطبقوه. وهكذا حكم هؤلاء الرجال أوروبا لعدة قرون هي قرون العصور الوسطى، ساد فيها الظلام والانغلاق والتخلف سائر أنحاء هذه القارة[1].

ومع بداية يقظة العقل الأوروبي تبين له أن طريق النهضة مرتبط بإقصاء هذا الدين ورجاله عن حكم دنياهم وقيادة حركة بلادهم؛ لذا فقد بدأوا في القرنين الخامس عشر والسادس عشر تقوية الاعتقاد بقدرة وقيمة العقل في مقابل سلطة النقل التي كانت سائدة في العصور الوسطى، تاريخ هذا العقل الذي بدأ في القرن السابع عشر - بما وصل إليه من بلورة وطول قامة وجرأة - في فصل هذا الدين ورجاله عن دنيا الناس ومجتمعاتهم؛ ليضع المعيار تلو الآخر والقانون تلو القانون في تنظيم حياة الناس، وهكذا استمر الحال في القرن الثامن عشر، لكن بعد أن قويت شوكة هذا العقل وفاق ما عداه من معايير تنظيم الحياة، اقتحم القرن التاسع عشر مبعدًا ذلك الدين عن الدولة، ومقصيًا رجاله عن مجتمعه، باعثًا إياهم للدول الأخرى في مهمات رسمية أخذت أسماء عدة منها: التبشير والاستشراق؛ لذا فقد عرف القرن التاسع عشر في أوروبا بعصر الإلحاد[2].

---

(١) انظر: حكمة الغرب، برتراند رسل، الجزء الثاني (ص١٧) بتصرف، ترجمة د. فؤاد زكريا، سلسلة عالم المعرفة، عدد ٧٢، مطابع الرسالة، الكويت.

(٢) انظر: تاريخ الفلسفة الحديثة، يوسف كرم (ص٦) بتصرف، دار المعارف، مصر سنة ١٩٦٢م.

➢ **ب ـ أسباب ظهور العلمانية:**

كان للعلمانية أسباب عديدة أدت إلى ظهورها، ويمكن إرجاع هذه الأسباب جميعًا إلى ثلاثة قوائم رئيسية:

القائمة الأولى: فقدان الثقة في الكنيسة كمصدر للمعرفة وسلطة للتوجيه.

القائمة الثانية: نمو البحث العلمي المضاد للفكر الكنسي الديني، وانبهار الناس بنتائجه القريبة من الفهم والإدراك(١).

القائمة الثالثة: اتخاذ الأوروبيين موقف العداء تجاه الدين ورجاله.

القائمة الأولى: فقدان الثقة في الكنيسة كمصدر للمعرفة:

قام الكثير من أصحاب الفكر الحر من العلماء المسيحيين والنقاد الموضوعيين بنقد الفكر الكنسي. والنقد الذي وجَّهوه إليه شمل ما يأتي:

١ ـ مصادر المسيحية ونصوصها المقدسة:

مصادر المسيحية هي الأناجيل الأربعة، رسائل بولس الأربع عشرة، وأعمال الرسل. وهذه الثلاثة تسمى بالعهد الجديد، وقد أجمع المنصفون من المسيحيين بعد الدراسات الموضوعية والمقارنة للأناجيل أنه من المستحيل أن تكون الأناجيل وحيًا من الله تعالى، وذلك للأسباب الآتية:

أ ـ جهل التاريخ الذي كتبت فيه الأناجيل.

ب ـ جهل اللغة الأولى التي كتبت به.

ج ـ جهل الأشخاص الذين كتبوها، هل هم حواريو المسيح؟ أم أشخاص أُخر انتحلوا أسماءهم؟

د ـ جهل المصدر الذي أُخذت عنه، هل هو إملاء المسيح عليه السلام؟ أم نسخ مفقودة؟ أم تدوين لروايات شفاهية؟(٢).

---

(١) الإسلام في مواجهة الأيدلوجيات المعاصرة، د. عبد العظيم المطعني (ص٦٨ ـ ٨٢) باختصار.

(٢) انظر: الإسلام في مواجهة الأيدلوجيات المعاصرة، د. عبد العظيم المطعني، نقلًا عن: دراسة الكتب المقدسة في ضوء المعارف الحديثة د. موريس بوكاي، طبعة دار المعارف.

٢ ـ العقائد التي انتهت إليها الكنيسة وحاولت فرضها على الناس: كألوهية المسيح ﷺ، والثالوث المقدس، والخطيئة الموروثة.

٣ ـ الأسرار الكنسية وطقوس العبادة: ومن هذه الأسرار جعل الآلهة الثلاثة واحدًا.

٤ ـ منزلة رجال الدين «الإكليروس» في البناء الكنسي:

ويتمثل في حق الحرمان من الرحمة الإلّهية والتطهير من الذنوب بالاعتراف أمام رجال الدين، وعقيدة الخلاص عن طريق تقديم القرابين ووساطة رجال الدين، وحق إصدار اللعنات الإلّهية لمن يمتنع عن دفع عشر ماله للكنيسة، وعدم قدرة أي شخص على كتابة وصيته وتنفيذها إلا في حضرة قسيس للمشاركة في الإرث.

٥ ـ استخفاف الكنيسة بعقول الناس: كما حدث في مهزلة بيع صكوك الغفران وادعاء تحول العشاء الرباني إلى لحم ودم المسيح.

٦ ـ تفسيراتها الغريبة لحقائق الأشياء[١].

القائمة الثانية: نمو البحث العلمي المضاد للفكر الكنسي:

من العوامل التي كانت اختبارًا صعبًا للكنيسة البحوث العلمية التي أسفرت عن حقائق كونية بالغة الأهمية، وكان لها نصيب من الصحة[٢].

وفي مقدمة هذه الكشوف نظرية كوبرنيك (١٥٤٣م) الفلكية التي نشرها في كتابه «حركة الأجرام السماوية»، والتي تقضي بأن الشمس هي مركز الكون، وأن الأرض تدور حولها، وكذلك بقية الكواكب. كانت هذه النظرية بمثابة قذيفة فُجِّرت في هيكل الكنيسة ووضعتها أمام أعقد مشكلة في تاريخها الوسيط. وقد سارعت الكنيسة إلقاء القبض على كوبرنيك وقدمته لمحاكم التفتيش وهو في سن الشيخوخة. وبعد قليل من الزمن قيض الله رجلًا آخر

---

(١) انظر: محاضرات في النصرانية، الشيخ محمد أبو زهرة (ص١٥٠) وما بعدها.

(٢) انظر: الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب المعاصرة، الصادرة عن الندوة العالمية للشباب الإسلامي (٢/ ٦٩٠)، الرياض، سنة ١٣٩٢هـ ـ ١٩٧٢م.

يبعث نظرية كوبر من جديد، وهو جردانو برونو، وقد لقي نفس المصير السابق.

ثم تبنى العالم الفلكي جاليليو النظرية الفلكية السابقة، وخطا بها خطوة واسعة إلى الأمام، فاخترع جاليليو جهازه الخطير «المرقب» أو «التلسكوب» وأيد به عمليًّا وتجريبيًّا ما نادى به كوبر وبرونو نظريًّا من قبل، فأسرعت الكنيسة إلقاء القبض عليه، وتقديمه للمحاكمة، وكانت وفاة جاليليو سنة (١٦٤٢م)، وفي هذه السنة نفسها ولد إسحاق نيوتن، ليكون امتدادًا له في الكشف عن معارف جديدة مما أودعه الله من أسرار في كونه الفسيح؛ إذ على يد نيوتن هذا عُرف قانون الجاذبية الذي ذاع صيته وكان له وقع قوي انبهر له رجال الدين وغير رجال الدين من الطبقات التي نالت حظًّا وفيرًا من الثقافة.

وفي هذا الوقت الذي أعلن فيه نيوتن عن نظرية الجاذبية، كانت البحوث قد وصلت بنظرية كوبرنيك وبرونو وجاليليو إلى درجة اليقين، لذلك كان انتصار نيوتن انتصارًا مضاعفًا، وزادت ثقة الناس في كشوفات العلماء، وازداد تدهور الكنيسة وتداعت معارفها واحدة بعد الأخرى، ومع أن نيوتن كان مؤمنًا بالله فإن رجال الكنيسة حاربوه واضطهدوه، وقالوا: (إن نظريته تؤدي إلى إنكار عناية الله)، وكانت الكنيسة صادقة في هذا التوقع ـ كما سيأتي ـ إلا أن صدقها لم يشفع لها إزاء قصورها وجحودها في هذا المجال.

فلو أن الكنيسة استغلت هذه الكشوف في الدعوة إلى الإيمان، واستطاعت أن تربط بين هذه القوانين وبين القدرة والحكمة الإلّهية لتغير مجرى التاريخ الديني في أوروبا، ولكنها لجأت إلى مصادرة الفكرة ولم تجْدِ هذه المصادرة شيئًا أمام صدق الكشوف وظهور آثارها.

وإلى هنا كان فقدان الثقة في الكنيسة قد بلغ مداه، واتجه الناس بعامة والمثقفون بخاصة إلى مصادر جديدة للمعرفة، وأداروا ظهورهم للكنيسة وأذنت شمسها بالغروب.

وفي القرن السابع عشر اكتملت النظرية العلمية المعادية للكنيسة، وراجت في جميع الأوساط، وأسفرت عن نتائج واتجاهات بالغة الأهمية والخطورة، وقد لخصها برتراند رسل في الحقائق الآتية:

١ ـ أن تقرر الحقائق يجب أن يقوم على الملاحظة والتجربة، لا على الرواية غير المؤيدة (يعني النصوص الدينية).

٢ ـ أن العالم غير الحيواني ـ الجمادات ـ متفاعل في نفسه مستبق لنفسه، وتنطبق كل التغيرات التي فيه مع قوانين الطبيعة.

٣ ـ أن الأرض ليست هي مركز الكون، وأن الإنسان قد لا يكون الهدف من وجودها إذا كان لوجودها أي هدف. وفوق ذلك فإن فكرة الهدف فكرة لا فائدة منها من الناحية العلمية[١].

القائمة الثالثة: اتخاذ الأوربيين موقف العداء تجاه الدين ورجاله:

يعتبر رد فعل الكنيسة تجاه الكشوف العلمية الحديثة من أكبر أسباب هذا العداء، ولكن هناك أخطاء أخرى قامت بها الكنيسة أدت أيضًا إلى شعور الأوربيين بالكراهية تجاه الكنيسة ورجالها، منها:

١ ـ تحالف الكنيسة مع الظالمين للشعب.

٢ ـ محاكم التفتيش والسجون وقرارات الحرمان الفردية والجماعية من الرحمة الإلَهية التي أصدرتها الكنيسة، ومهزلة صكوك الغفران.

٣ ـ اضطهاد الأقليات الطائفية، المتمثل في حرب البروتستانت والكاثوليك، واضطهاد اليهود.

أما عن رد الفعل الكنسي تجاه أصحاب العقول والإبداع العلمي، فلم تقف الكنيسة مكتوفة الأيدي أمام هذه التطورات الخطيرة، بل قاومتها من محورين:

أحدهما: ظهرت ـ ولأول مرة ـ القوائم البابوية التي ذكرت فيها أسماء الكتب المحرم قراءتها واقتناؤها ـ وهي الكتب التي حوت النظريات العلمية الحديثة وشرحها، مثل آراء جاليليو ونيوتن، وغيرها من كتب العلماء ـ، وكان من يعثر عنده على كتاب منها يقدم لمحاكم التفتيش بلا رحمة؟!

---

(١) أثر العلم في المجتمع، برتراند رسل (ص٦)، ترجمة د. تمام حسان.

وثانيهما: متابعة العلماء والمبالغة في اضطهادهم وتعذيبهم بكل ألوان التعذيب.

وأسفرت هذه التحديات عن نتائج لم تكن في صالح الكنيسة، بل زادت من الفجوة بينها وبين الناس عامتهم وخاصتهم، وارتفعت الأصوات في كل مكان تندد بالطغيان الكنسي.

وأسهمت الكشوف العلمية في إيجاد فكر لا ديني، بدأ ضعيفًا في أول الأمر، ثم قوي واشتد بمرور الأيام، ونتج عن ذلك اتجاهان كبيران كل منهما يدعي أنه المصدر الوحيد للمعرفة بعد سقوط الكنيسة من هذا المجال، والاتجاهان الجديدان هما:

الأول: الاتجاه العقلي أو القول بسيادة العقل.

الثاني: الاتجاه الوضعي أو القول بسيادة الحس.

وهذان الاتجاهان يمثلان البذور التي نبتت وترعرعت منها الشجرة العلمانية الخبيثة.

الاتجاه العقلي:

كان ظهور هذا الاتجاه رد فعل مباشر لفقدان الثقة في الكنيسة باعتبارها مصدرًا وحيدًا للمعرفة، وقد سميت الفترة التي ظهر فيها الاتجاه العقلي في تاريخ الفلسفة الأوروبية بـ«عصر التنوير» وتحديده الزمني هو النصف الثاني من القرن الثامن عشر. ويغلب على الفكر العقلي في تلك الفترة المعاداة للدين ومناوأته، بعد الفشل الذريع الذي مُنيت به الكنيسة أمام التغيرات المفاجئة التي ظهرت على ساحة الفكر آنذاك.

والمحور الذي تقوم عليه الفلسفة العقلية، أو المثالية كما يطلق عليها هو: أن العقل وحده هو مصدر المعرفة اليقينية الصحيحة، وأن له الحق في الإشراف على كل اتجاهات الحياة وما فيها من سياسة وقانون وأخلاق ودين.

وأن الإنسانية هي هدف الحياة للجميع، وليس الله أو المجتمع الخاص أو الدولة.

وكان لهذا الإلحاد رواد وأنصار منهم: فولتير في فرنسا (١٦٩٤م -

١٧٧٨م)، وروسو (١٧١٢م ـ ١٧٧٨م)، وبيلي ولامتري، وباركلي وولف في ألمانيا، ولسنج ولوك في إنجلترا، وديكارت (١٥٩٦م ـ ١٦٥٠م)، وهوبز[١].

ومن الجدير بالذكر أن انتشار النزعة العقلية ورجالها ودعاتها ومعاداتهم للكنيسة وحكمها تزامن معه إرهاصات الثورة الفرنسية، فأدى ذلك إلى ولادة أول حكومة لا دينية فرنسية سنة ١٧٨٩م، ويؤكد ذلك أن قواد وفلاسفة وخطباء الثورة الفرنسية كانوا هم أنفسهم دعاة العقلانية.

فمثلًا «جان جاك روسو» كان له كتاب العقد الاجتماعي الذي يعد إنجيل الثورة، وميراو الذي يعد خطيب وزعيم وفيلسوف الثورة، وفولتير وغيرهم[٢].

وكان شعار الثورة الفرنسية (اشنقوا آخر ملك بأمعاء آخر قسيس)، فعالجت الثورة خطأ بخطأ آخر[٣].

الاتجاه الوضعي:

انتهى عصر التنوير العقلي بانتهاء القرن الثامن عشر تقريبًا بعد أن دام نصف قرن، وكان موقفه من الدين (المسيحية الكاثوليكية) مزدوجًا. منهم من اعتدل في الخصومة معه كديكارت، ومنهم من بالغ كفولتير. وأيًّا ما كان الأمر فإن عصر التنوير العقلي كان قد انتزع القيادة والتوجيه من الدين، وادعى أن العقل ـ وحده ـ هو مصدر المعرفة الحقة، ولا شيء سواه.

ومنذ بداية القرن التاسع عشر ظهر على الساحة منافس خطير للدين وللعقل معًا، هذا المنافس كان له وجود قبل القرن التاسع عشر ولكنه لم يظهر كمذهب له فلسفة خاصة به بين المذاهب الفلسفية في أوروبا إلا في أوائل القرن التاسع عشر، ألا هو «سيادة الحس» أو «الوضعية» كما أُطلق عليه واشتهر به.

وأصحاب هذا المذهب يقولون: لا الدين، ولا العقل يمكن عن طريق واحد منهما الوصول إلى المعرفة اليقينية؛ وإنما المصدر الوحيد للمعرفة هو:

---

(١) انظر: تاريخ الفلسفة الحديث، يوسف كرم (ص٣٠١) بتصرف.

(٢) انظر: الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب المعاصرة (٢/ ٦٩٠).

(٣) الإسلام في مواجهة الأيدلوجيات المعاصرة، د. عبد العظيم المطعني (ص٨١).

الملاحظة والتجرِبة التي موضوعها المادة وخواصها المختلفة، وطريقها أو أدواتها الحواس الخمس. فما يدرك بالحواس هو الموجود، وما لا يدرك بالحواس فغير موجود، وإنما هو خداع ووهم من الأوهام؟!

دعاة الوضعية المادية:

ينسب هذا المذهب إلى الفيلسوف الفرنسي أوجست كونت[1] في القرن التاسع عشر (١٧٩٨م ـ ١٨٥٧م)، وكان لهذا المذهب نواة قبل كونت على يد الفيلسوف فرانسيس بيكون (١٥٦١م ـ ١٦٢٦م)، والأسكتلندي هيوم (١٧١١م ـ ١٧١٦م)، وسان سيمون (١٨١٣م)، ولكنه لم يستقر إلا على يد أوجست كونت، وكان يعرف قبله بالمذهب التجريبي، أما في عهده فعرف بمذهب الوضعية، وإليها تنسب النزعات المادية التي جاءت فيما بعد بالمادية الجدلية أو الشيوعية[2].

الأساس الذي استخلص منه كونت هذا المذهب أنه نظر إلى تاريخ المعرفة كما يقول فندلبند في تعليقه على فلسفة كونت. وقد فهم من النظر في تاريخ المعرفة الإنسانية أنها مرت بثلاث مراحل:

المرحلة الأولى: كان مصدر المعرفة فيها هو الدين أو الوحي الإلّهي.

والمرحلة الثانية: كان مصدر المعرفة فيها الميتافيزيقا أو العقل أو الفلسفة المثالية.

أما المرحلة الثالثة والأخيرة: فإن مصدر المعرفة فيها هو «الواقعية».

وهذه «الثلاثية» وضعها كونت لتكون بمثابة القانون الذي يؤيد مذهبه الوضعي الذي يقضي بأن مادة الطبيعة وأعمال الملاحظة والتجربة فيها هي وحدها الموصلة للمعرفة الصحيحة، وليس الدين ولا العقل.

---

(١) أوجست كونت (١٧٩٨ ـ ١٨٥٧م)، عمل أمينًا للسر (سكرتير) للفيلسوف الاشتراكي سان سيمون، وبدأ بإلقاء محاضرات عن فلسفته الوضعية سنة (١٨٢٦م)، ثم أصيب بمرض عقلي وحاول الانتحار، نادى بدين جديد هو الدين الوضعي، يقوم على أساس عبادة الإنسانية التي تحل محل عبادة الله تعالى. انظر: الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب المعاصرة (٢/ ٨٢٢).

(٢) انظر: تاريخ الفلسفة الحديث، يوسف كرم (ص٣٢٤) بتصرف.

وقد تشبث ماركس بعد كونت بهذا الفرض التطوري، وطبقه في مجال الاقتصاد كما طبقه كونت في مجال المعرفة.

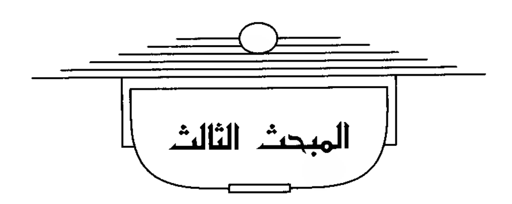
ويقدم الوضعيون أسبابًا وتعليلات لفرضهم مذهب الوضعية كمصدر وحيد للمعرفة، ومن تلك الأسباب والتعليلات:

١ ـ فشل الكنيسة في تقديم تفسير صحيح للمعرفة وانحطاط المعرفة التي كانت تتبناها طوال فترة سيادتها.

٢ ـ فشل الفلسفة العقلية المثالية بدورها وإفلاسها فيما دعت إليه. فقد كانت الفلسفة العقلية المثالية تسعى لإبعاد الدين ـ الكنيسة ـ عن توجيه الإنسانية، ولكنها عادت على يد بعض أقطابها مثل «هيجل» إلى تأييد الوحي والدين من جديد[١].

وانتهت الفلسفة الوضعية إلى نتائج جد خطيرة؛ فقد أنكرت الوحي ـ جملة ـ كما أنكرت وجود الخالق، ودعت إلى إحلال العلم الوضعي الحسي محل «اللاهوت»، وأن يكون هدف الإنسان هو «الإنسانية» بدلًا من «الله»، وهذه هي العلمانية في آخر صورها، فبعد أن كانت (فصل الدين عن الدولة والسياسة)، ثم (فصل الدين عن الحياة)، أصبحت (القضاء على الدين والمعاداة له).

(١) الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي (ص٢٦٦)، مرجع سبق ذكره.



انتقال الفكر العلماني إلى الشرق وتطوره

وقد انتقلت هذه العَلمانية إلى الشرق في بداية القرن التاسع عشر، فقد انتقلت بشكل أساسي إلى مصر وتركيا وإيران ولبنان وسوريا وتونس، ولحقتها العراق في نهاية القرن التاسع عشر، أما بقية الدول العربية فقد انتقلت إليها هذه العلمانية في القرن العشرين[1].

وإذا اعتبرنا إلغاء الحكم بالشريعة الإسلامية هو المعيار لرفع الدول للشعار العلماني العلني وسيطرة الفكر العلماني على كبار العاملين في الدولة؛ فإن هذا يؤقت بالتواريخ الآتية:

١ ـ ألغت الجزائر الحكم بالشريعة الإسلامية سنة ١٨٣٠م.

٢ ـ في مصر أدخل الخديو إسماعيل القانون الفرنسي سنة ١٨٨٣م.

٣ ـ أدخلت تونس القانون الفرنسي فيها سنة ١٩٠٦م.

٤ ـ لحقت المغرب بالسابقين لها سنة ١٩١٣م.

٥ ـ تركيا، وسوريا، ولبنان لبسوا الثوب العلماني بعد إلغاء الخلافة سنة ١٩٢٤م[2].

هذا مع الأخذ في الاعتبار أنه قبل السيطرة العلمانية على البلاد كانت هناك فترة من الوجود والانتشار والنمو الفكري العلماني منذ القرن التاسع عشر كما سبق.

وفسَّر بعض المفكرين هذا الانتقال بأن العرب ربطوا بين النهضة العربية وبين النهضة الأوروبية في كل شيء؛ ولذا ربطوا مستقبلهم بأوروبا على هذا

(١) العلمانية النشأة والأثر، زكريا فايد، دار الزهراء للإعلام العربي (ص١٢).
(٢) انظر: الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب المعاصرة (٢/ ٦٩٣).

النحو، وانجرفوا في سبيل «النهضة العربية» نحو التصورات العلمانية الغربية للمجتمع على المستويين الفكري والسياسي[1].

وتمثلت العلمانية المستوردة حديثًا آنذاك في تيارين رئيسيين: «تيار التنوير العلماني» و«حركة الإصلاح الديني»، وتمثل التيار التنويري في عملية «أَوْرَبة»[2] الحياة الاجتماعية والوعي الاجتماعي في أكثر البلدان العربية حينذاك، وهي مصر وسوريا ولبنان.

ففي الخمسينات من القرن الماضي دعا «بطرس البستاني» وفارس الشدياق، وفرنسيس مراش (١٨٣٦م - ١٨٣٧م) ونجيب الحداد (١٨٦٧م - ١٨٩٩م) إلى تعليم وتحرير المرأة، متأثرين بحال المرأة في أوروبا وبدورها في التقدم الاجتماعي هناك. وفي سنة (١٨٦٣م) أنشأ بطرس البستاني وناصيف اليازجي (١٨٠٠م - ١٨٧١م) أول مدرسة عربية على الأساس القومي لا الديني. وفي منتصف الخمسينات أيضًا ظهرت فكرة العروبة عند المستنيرين السوريين، وكان من دعاتها آنذاك ساطع الحصري[3] و«بطرس البستاني» و«سليم البستاني» و«أديب إسحاق» (١٨٥٦ - ١٨٨٥) وغيرهم.

كما أثيرت في تلك الفترة أيضًا النزعات الوطنية المحلية والتي تمثلت في «الوطنية اللبنانية» عند «أحمد فارس الشدياق» في روايته: «الساق على

---

(١) الفكر الاجتماعي والسياسي الحديث في لبنان وسوريا ومصر، ز.ل. ليفين (ص٤٢)، ترجمة بشير السباعي، دار ابن خلدون ١٩٧٨م.

(٢) ويراد بمصطلح «الأوربة» أن التحولات العضوية التي حددت مسار التطور التقدمي للعالم العربي، جرت في نفس الاتجاه الذي سار فيه تطور أوربا الاجتماعي الاقتصادي والحضاري بشكل عام.

(٣) ولد وتربّى في تركيا وشغل مراكز هامة في وزارة التربية العثمانية والتحق بالحكومة العربية في دمشق، وصار وزيرًا للتربية في حكومة الملك فيصل، ثم رافقه إلى العراق حيث عين وزيرًا للتربية هناك، كان له أثر كبير في تكوين وعي قومي بالعراق، ثم نفي من البلاد بعد فشل انقلاب غالي الكيلاني، عاش في بيروت، ثم عمل في القاهرة كموظف رسمي في جامعة الدول العربية، منح جائزة الدولة التقديرية المصرية سنة (١٩٥٥م) على كتابه الأخير «الإقليمية جذورها وبذورها» الذي يعتبر أكبر وأقدم وأهم المراجع للعاملين في مجال العمل القومي. نقد الفكر القومي، إلياس مرقص (ص١٢)، الفكر العربي، ألبرت حوراني (ص٧٣١).

الساق فيما هو الفارياق» وتمثلت أيضًا في «الوطنية السورية» عند «بطرس البستاني» من خلال دعواته في مجلته «البستان» وأيضًا في صحيفة «نفير سورية».

أما «حركة الإصلاح الديني» فهي اتجاه عقلاني في النظر إلى الإسلام، وكان هذا الاتجاه يحمل في طياته عناصر من النزعة البرجماتية[١]، حيث كانت هذه الحركة تهتم بإبراز قدرة الإسلام على إعطاء متطلبات العصر الحديث.

وبالرغم من أن الإصلاح الإسلامي امتزج بعناصر التنوير؛ فإن الإصلاح والتنوير ليسا نفس الشيء؛ إذ إن المصلحين كانوا يرون أن الدين بعد إصلاحه قادر على تأمين التطور التقدمي للمجتمع، بينما كان التنويريون لا يرون إمكان حدوث هذا التحول إلا على أسس العقل، بمساعدة المعارف والتنوير[٢].

والجدير بالذكر أن الاتجاه العلماني التنويري الخالص بدأ في الأساس اتجاهًا مسيحيًّا، حيث كان كل أنصاره الذين سبق ذكرهم من المسيحيين الشوام بشكل أساسي، ويمكن اعتباره ممثلًا للفكر المسيحي العربي في القرنين التاسع عشر والعشرين[٣]. أما أنصار «حركة الإصلاح الديني» التي كان موطنها الأساسي في مصر، والتي كان كل أنصارها من المسلمين بشكل أساسي، فهي تلك التي بدأت مع «الطهطاوي» الذي ظهر في كلامه تلميحات لفكرة القومية حينما ربط تاريخ مصر العربية قبل الإسلام بتاريخها الحديث، وأيضًا حينما مَجَّدَ تاريخ مصر الفرعوني، ولا شك في أن استلهام القدوة من التاريخ الفرعوني كان شيئًا جديدًا على الفكر الإسلامي آنذاك، وهو الاستلهام الذي جاء بتأثير ما شاهده من اهتمام علماء الآثار المصرية في فرنسا بتاريخ

---

(١) البرجماتية: الذرائعية، مذهب فلسفي اجتماعي يقول بأن الحقيقة توجد في جملة التجربة الإنسانية، لا في الفكر النظري البعيد عن الواقع، وأن المعرفة آلة أو وظيفة في خدمة مطالب الحياة، وأن صدق قضية ما: هو في كونها مفيدة للناس، وأن الفكر في طبيعته غائي، ومن أشهر فلاسفته: وليم جيمس (١٨٤٢ ـ ١٩١٠م).

(٢) انظر: العلمانية النشأة والأثر، زكريا فايد (ص١٤).

(٣) الفكر العربي في عصر الليبرالية، ألبرت الحوراني (ص٢)، ترجمة كريم عزقول، دار النهار ـ بيروت.

مصر القديم، والمعروف أنه طالب بعودة هذه الآثار لمصر ثانية. كما أبدى «الطهطاوي» إعجابه بالقانون الفرنسي، وترجم بعضه في كتابه «تخليص الإبريز في تلخيص باريز»، كما كان يرى أيضًا أن مدنية أوروبا الحديثة التي تقوم على العقل، تحقق النتائج نفسها التي تهدي إليها مدنية الدين.

كما مهد من حيث يدري أو من حيث لا يدري لقبول التشريع الوضعي الذي يستند إلى العقل، كما تحدث عن بعض العادات الغربية الاجتماعية معجبًا وليس ناقدًا[1].

وهكذا لأول مرة بدأ في عالمنا الإسلامي إثارة رؤوس موضوعات لم تكن مثارة من قبل، وأصبحت مثارة وشاغلة للأذهان منذ الطهطاوي وحتى اليوم. وعادة ما كانت هذه الأفكار تطرح كبدائل لتصورات الدين عن المجتمع والإنسان، أو كأفكار يمكن أن تؤدي إلى ما تؤدي إليه تصورات الدين، ولا يضر في هذا أنها ليست إلَهية وأنها بشرية ما دامت تؤدي إلى نفس النتائج، ثم تحولت هذه الموضوعات الفكرية الغربية من أفكار إلى بدائل ومساومات ومحققات لنفس النتائج التي يحققها الدين، ولكن عن طريق بشري لا إلَهي.

ثم ظلت هذه النزعة التوفيقية هي النزعة السائدة بعد الطهطاوي، وعند «علي مبارك» (١٨٢٤م - ١٨٩٣م)، و«علي يوسف» (١٨٣٦م - ١٩١٣م)، و«عبد الله النديم» (١٨٤٥م - ١٨٩٦م)، وأيضًا عند «جمال الدين الأفغاني» (١٨٣٨م - ١٨٩٧م) أثناء فترة وجوده في مصر، إلى أن تبلورت الحركة التوفيقية، ووصلت إلى أعظم صورها عند «محمد عبده»[2] (١٨٤٩م - ١٩٠٥م).

---

(١) رفاعة الطهطاوي: تخليص الإبريز في تلخيص باريز، بولاق ١٨٣٤م.

(٢) ولد في حصة شبشير من قرى إقليم الغربية، ونشأ في قرية «محلة نصر» تبعد عن دمنهور نحو خمسة عشر كيلو مترًا. ولد في أواخر سنة (١٢٦٥هـ)، وتعلم القراءة في منزل والده بعد أن جاوز العاشرة، ثم حفظ القرآن في سنتين انتقل بعدها إلى المسجد الأحمدي بطنطا لتعلم التجويد ومكث سنة ونصفًا لم يفهم فيها شيئًا لرداءة طريقة التعليم فيها حسب قوله، عاد بعدها إلى محلة نصر وتزوج سنة (١٢٨٢هـ)، ثم ألزمه والده الذهاب إلى طنطا للتعلم ففعل، ثم انتقل للدراسة بالقاهرة، عرض نفسه على لجنة الامتحان في الأزهر لنيل شهادة العالمية في سنة (١٢٩٤هـ)، فحصل عليها ولم يكن نيله لها بالمانع له من الاستمرار في طلب العلم، بل طلبه على طريقة الأزهر =

وكان الإمام محمد عبده قد دعا ضمن ما دعا إلى أفكار تلمس فيها بذورًا غير مرضية؛ مثل تضييق حيز الغيبيات في العقيدة الإسلامية، كنفي

= المعروفة من مناقشة في عبارات المتون والشروح والحواشي. التقى بالسيد جمال الدين الأفغاني وتلقى عنه بعض العلوم الرياضية والفلسفية والكلامية وكان يدعو الناس إلى التلقي عنه، فقرأ على السيد الزوراء للدواني في التصوف، وشرح القطب على الشمسية والمطالع، وسلم العلوم في المنطق، والهداية والإشارات وحكمة العين، والتوضيح مع التلويح في الأصول والجغميني، وتذكرة الطوسي في الهيئة القديمة، وكتابًا آخر في الهيئة الجديدة.

وظهر تأثير السيد على الأستاذ سريعًا، فبدأ في الكتابة والتأليف واتفق مع بعض الطلاب على أن يقرأ لهم بعض الكتب في النطق وعلم الكلام مما لم يكن يقرأ مثلها في الأزهر فكثر سواد المجتمعين عليه. ثم تحول إلى طريقة السيد الأفغاني الذي أطلقه من التقيد بعبارات المؤلفين وتعويده الحكم باليقين مع تطبيقه على حال المسلمين الحاضرة، ثم أضاف إلى هذا النظر في علوم الإفرنج فقرأ مما ترجم من الكتب ثم تعلم الفرنسية وصار يقرأ بها. عين بعد نيله الشهادة العالية مدرسًا في دار العلوم للتاريخ، وفي مدرسة الألسن الخديوية للعربية في أواخر سنة (١٢٩٥هـ) مع مداومته على التدريس في الجامع الأزهر، فدرس في دار العلوم مقدمة ابن خلدون وكان غرضه من ذلك بث أفكاره الإصلاحية في السياسة وفي المجتمع وفي التعليم عبر ذلك الدرس الذي يفتح له المصارع في الحديث عن تلك الأمور من أوسع الأبواب، حتى عزل لصلته بالسيد جمال الدين الأفغاني الذي صدر الأمر بنفيه. عزل عن التدريس وأمر بالمقام في بلده لا يبرحه حتى صدر الأمر بالعفو عنه سنة (١٢٨٧هـ)، وعين رئيسًا لتحرير الجريدة الرسمية الوقائع المصرية.

وفي سنة (١٣٠٠هـ ـ ١٨٨٢م) حكم عليه بالنفي لاشتراكه في الثورة العرابية، وتوجه إلى الشام حيث مكث فيه مدة نفيه إلا عشرة أشهر أقامها في باريس أصدر خلالها مع الأفغاني جريدة العروة الوثقى. وكان من إصلاحات الإمام إصلاح المحاكم الشرعية بعد أن عهدت إليه الحكومة بعد تقليده الإفتاء بتفتيشها وبيان رأيه في إصلاحها. أسس محمد عبده مع نفر من أصدقائه الجمعية الخيرية الإسلامية، وكان هو الواضع لمشروع نظامها، وهدفها تربية أولاد الفقراء تربية يحافظون فيها على عقائدهم وآداب دينهم وأخلاقه وأعماله ويستعينون بها على معايشهم. وقد اتسع نشاط هذه الجمعية وكثرت مدارسها وعم نفعها. وكان له من النشاط الإسلامي أيضًا جمعية إحياء الكتب العربية التي قامت بطبع بعض الكتب الدينية والعربية. وكتب لائحة في إصلاح المساجد وأوضاع القائمين بها من أئمة ومؤذنين وخدم وملاحظين وقراء، عمل ببعضها وترك الباقي. (انظر: تاريخ الأستاذ الإمام، لمحمد رشيد رضا).

حقيقة السحر، وتأويله لمعطيات العقيدة الإسلامية بما يتمشى مع المنجزات العلمية الغربية، كإنكاره لمعجزات الأنبياء، مثل: إحياء الموتى لموسى عليه السلام في قصة البقرة[1]، ولعيسى عليه السلام [2]، ومعجزة شق القمر لنبينا ﷺ[3]، وتأويل الجن بالميكروب[4]، وطير الأبابيل بالبعوض، وحجارة السجيل بجرثومة الجدري أو الحصبة[5]، إلى غير ذلك من التأويلات الغريبة والبعيدة[6].

تبلور الفكر الإسلامي التوفيقي عند محمد عبده في مقولته: «إن الحضارة الحديثة تتوافق مع الإسلام» ووصل مع التيار التالي لهذه النزعة التوفيقية، والتي تبدأ مع لطفي السيد (١٨٧٢م ـ ١٩٦٣م)، وتستمر مع «طه حسين» و«إسماعيل مظهر»، و«سعد زغلول»، و«علي عبد الرازق» وغيرهم ـ وصل إلى قلب هذه المعادلة التي أصبحت مقولتها الأساسية: إن الإسلام يتوافق مع ما تأتي به الحضارة الحديثة[7]، **بمعنى أن الإسلام تحول من كونه معيارًا لقياس مدى صلاحية الأفكار الجديدة التي تأتينا من الحضارة الحديثة (عند محمد عبده)، إلى أن أصبح مجرد سندٍ للآراء التي ترغب هذه الفئة من المفكرين في الإتيان بها من الحضارة الغربية، ومع هذا الجيل بدأت حركة القبول شبه التام للأفكار الغربية العلمانية**. وهكذا وصلت «النهضة العربية» في قرنها الثاني (القرن العشرين) إلى العلمنة شبه الكاملة في تيارها الإصلاحي، بعد أن كانت العلمانية موجودة بصورة عامة في تيارها الآخر التنويري. الأمر الذي كان له

---

(١) انظر: تفسير المنار لمحمد رشيد رضا، نقلًا عن شيخه (١/ ٣٤٧).

(٢) المصدر السابق (٣/ ٢١٢) في تفسير آية (١١٠) من سورة المائدة.

(٣) مجلة المنار، المجلد (٣٠) (ص٣٣٦). (٤) تفسير المنار (٧/ ٣١٩).

(٥) تفسير جزء عم لمحمد عبده (ص١٥٥).

(٦) راجع في هذا ما يلي: غازي التوبة، الفكر الإسلامي المعاصر، دراسة وتقديم ١٩٧٨م، د. فهمي جدعان، أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ١٩٧٩م، رشيد رضا، تاريخ الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده ـ القاهرة ١٩٣١م، عمر الدسوقي، في الأدب العربي الحديث، مصر ١٩٤٨م، أحمد أمين، زعماء الإصلاح في العصر الحديث في القاهرة ١٩٤٨م.

(٧) العلمانية، النشأة والأثر (ص١٩).

صدى رسمي، تمثل في دستور (١٩٢٣م)، الذي يمثل السيطرة القانونية للاتجاه العلماني في مصر، وإنهاء الخلافة الإسلامية عام (١٩٢٤م) الذي يمثل تأكيدًا للسيادة العلمانية على البلاد الإسلامية ككل.

ونتيجة لهذا فتكت الأعاصير الدولية بالبلاد العربية والإسلامية فتكًا مروِّعًا؛ إذ إنه بعد الحرب العالمية الأولى لم تعد بين الدول الإسلامية دولة واحدة تملك أمر نفسها، حيث إنها وقعت جميعًا تحت سيطرة الدول الغربية. أما تركيا فقد انسلخت عن إسلامها وحاربته بكل قوة[١].

وأحب أن أوضح أن العلماء الذين سبق ذكرهم ما كانوا قاصدين أبدًا الإساءة إلى مجتمعاتهم؛ بل على العكس كانوا قاصدين إصلاحها ونهضتها، ولكنهم اختاروا طريقًا لم يدركوا مدى تأثيره العكسي على بلادهم، لا سيما وأن هذا التأثير المعاكس لم يظهر إلا بعد مرور عدة عقود بعد رحيلهم، حيث أخذ صورًا تدريجية في الصعود والتفشي نتيجة التراكم الثقافي للفكر الغربي سلبًا أو إيجابًا، أي من حيث محاولة تمثله أو إثبات تهافته، حتى أضحى هذا بعد هذه العقود التاريخية بمثابة الركيزة للعقل العربي والإسلامي، وصار هذا الفكر هو السائد والحاكم.

وأصبح الفكر الإسلامي في موقف المدافع والمحكوم عليه، وصار غريبًا في وطنه. وهذا هو الخطأ الذي وقع فيه ـ دون قصد ـ هؤلاء العلماء، فبدلًا من أن يحددوا التصور الحضاري الإسلامي للإنسان والمجتمع، راحوا يأخذون من الإسلام ما يدفع عنه شبهات عدم تحليه بركائز نهضة الغرب الفكرية والعملية، **فأَخْذُهم من الإسلام إذًا لم يكن محاولة لوضع أسس بناء المجتمعات الإسلامية وفقًا للنمط الحضاري الإسلامي؛ ولكنه كان من أجل الدفاع عنه في المقام الأول**، ولا يغيب عن الذهن أن موقف المدافع ينطوي في أحد جوانبه لا في كلها على إحساسٍ بالنقص، حتى ولو كان إحساسًا دفينًا يصعب إدراك كنهه، وكان السبب الظاهر هو الجمود الحضاري الذي كنا عليه آنذاك، قياسًا على التقدم الحضاري الذي كان عليه الغرب حينئذ؛ حيث إن

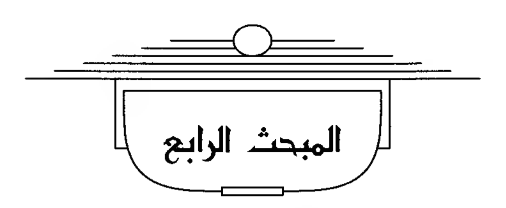
---

(١) المرجع السابق (ص٢٥).

المغلوب ـ حضاريًّا ـ مولع دائمًا بتقليد الغالب، وهكذا كان الفكر الغربي هو مركز حركة المفكرين الوطنيين في تلك الفترة سلبًا أو إيجابًا ـ أي رفضًا وقبولًا ـ فلهؤلاء المفكرين الوطنيين كل العذر، ولكنهم من حيث لا يريدون قد فتحوا لهذا الفكر الغربي نافذة، سَرعان ما اتسعت وانتشرت وتفاحشت إلى الدرجة التي احتوت داخلها كل المناهج الفكرية الأخرى، وتحول الأمر من محاولة إدخالها ـ أي العلمانية والصبغة الأوروبية الفكرية ـ في سرية[1] أو في إطار إسلامي ذي محتوى غربي، إلى أن أصبح نقله دون مواربة أو ستار، ثم إلى إعلانه نظامًا رسميًّا للدولة، ثم إلى محاربة أي مفاهيم أخرى معارضة له، كما هو الحال الآن في أكثر البلاد العربية والإسلامية.

---

(١) من خلال الإرساليات والتعليم الأجنبي وما شابه ذلك.



المبحث الرابع

موقف الإسلام من العلمانية

على الرغم من الشعارات الإسلامية التي يتشدق بها العلمانيون ليلبسوا على عامة المسلمين دينهم، وعلى الرغم من التمويه والتعتيم الذي يضربون سياجه حول مذهبهم ليخفوا مناقضته الواضحة للدين؛ قام علماء المسلمين بدراسة حقيقة العلمانية وعرضها على الكتاب والسنة ـ كما فعلوا بكل المذاهب غير الإسلامية، من اشتراكية وماركسية وديمقراطية وقومية وغيرها ـ واستنبطوا حكم الإسلام على هذا المذهب، مستعينين بفهم الأصول العامة لهذا الدين، وبآلتي القياس والاجتهاد وضوابطهما، من قواعد التوحيد وأصول الدين، وقواعد أصول الفقه، واللغة، وغيرها من علوم الشرع.

ومما هو غني عن البيان أن جميع العلماء المعتبرين ـ أقصد من يعتد برأيهم لكونهم من أهل العلم الشرعي والتخصص فيه، ومن أهل الاعتقاد السليم والبعد عن البدع الاعتقادية والعملية ـ قد أجمعوا على رفض العلمانية لمناقضتها للإسلام[1]، ولم يألوا جهدًا في تحذير المسلمين منها وعدم

---

(١) انظر: رأي الدكتور محمد البهي في كتابه: العلمانية والإسلام بين الفكر والتطبيق، ورأي الأستاذ محمد قطب في كتبه الفكرية المتعددة، مثل: الإنسان بين المادية والإسلام، ورأي الشيخ محمد الغزالي في كتابه: قذائف الحق، ورأي الأستاذ أنور الجندي في كتابه: سقوط العلمانية وغيرها من الكتب، ورأي الدكتور يوسف القرضاوي في كتابه: الإسلام والعلمانية وجهًا لوجه، والدكتور سفر الحوالي في كتابه: العلمانية نشأتها وتطورها وآثارها في الحياة الإسلامية المعاصرة، هذا بالإضافة إلى الرسائل الجامعية المتعددة التي قدمت للجامعات الشرعية في العالم الإسلامي حول موقف الإسلام من العلمانية، وما تصدره الهيئات التي تعنى بالدراسات الشرعية مثل الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب المعاصرة، الصادرة عن الندوة العالمية للشباب الإسلامي.

الانخداع بشعارات أصحابها، وقد تعددت استدلالاتهم وعباراتهم وألفاظهم في هذا الشأن وإن اتفقت آراؤهم، ولعل من أجمع ما كتب عن مناقضة العلمانية للأديان عمومًا وللإسلام خصوصًا، كلام د. صلاح الصاوي حيث قال: إن العلمانية ناقضة لأصل الدين، ومما يدل على ذلك:

➢ **أولًا: العلمانية شرك في الربوبية:**

فالخلق والأمر من أخص خصائص الربوبية وأجمع صفاتها، كما قال تعالى: ﴿أَلَا لَهُ ٱلْخَلْقُ وَٱلْأَمْرُ تَبَارَكَ ٱللَّهُ رَبُّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ [الأعراف: ٥٤].

والأمر في لغة الشارع يأتي بمعنيين:

الأول: الأمر الكوني، وهو الذي به يدبر شؤون المخلوقات، وبه يقول للشيء كن فيكون، ومنه قوله تعالى: ﴿إِنَّمَآ أَمْرُهُۥٓ إِذَآ أَرَادَ شَيْـًٔا أَن يَقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾ [يس: ٨٢].

الثاني: الأمر الشرعي، وهو الذي به يفصل الحلال والحرام والأمر والنهي وسائر الشرائع، ومنه قوله تعالى: ﴿وَجَعَلْنَا مِنْهُمْ أَئِمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا لَمَّا صَبَرُوا۟ وَكَانُوا۟ بِـَٔايَٰتِنَا يُوقِنُونَ﴾ [السجدة: ٢٤].

وإذا كانت البشرية لم تعرف في تاريخها من نازع الله في عموم الخلق أو الأمر بمفهومه الكوني، فقد حفل تاريخها بمن نازع الله في جانب الأمر الشرعي وادعى مشاركته فيه؛ فقد حكى لنا القرآن الكريم عمن قال: ﴿سَأُنزِلُ مِثْلَ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ﴾ [الأنعام: ٩٣]، ورأينا في واقعنا المعاصر من ينظِّرون للعلمانية، ويدينون بالفصل بين الدين والدولة، بل من اجترأ على ربه وقال: إن القوانين الوضعية خير من الشريعة الإسلامية؛ لأن الأولى تمثل الحضارة والمدنية، والثانية تمثل البداوة والرجعية!

ولا يتحقق توحيد الربوبية إلا بإفراد الله جل وعلا بالخلق والأمر بقسميه: الكوني والشرعي، وإفراده بالأمر الشرعي يقتضي الإقرار له وحده بالسيادة العليا والتشريع المطلق، فلا حلال إلا ما أحله، ولا حرام إلا ما حرَّمه، ولا دين إلا ما شرعه، ومن سوغ للناس اتباع شريعة غير شريعته فهو كافر مشرك.

وعلى هذا فالعلمانية وما تعنيه من رد مرجعية الشريعة، وادعاء الحق في إصدار أحكام عامة ملزمة على سبيل الإيجاب أو التخيير أو الوضع على خلاف أمر الله ورسوله، بعد منازعة الله في ربوبيته وألوهيته؛ وعملٌ من أعمال الشرك الأكبر بلا نزاع، إذ لا فرق بين من ينازع الله في صفة الخلق، ومن ينازعه في صفة الأمر، فكلاهما طاغوت مشرك متمرد على مقام العبودية، منتهك لحرمة الربوبية والألوهية.

وقد كانت ربوبية الأحبار والرهبان في بني إسرائيل من هذا القبيل، فقد أحلوا حرام الله وحرَّموا حلاله، فتابعهم الناس على ذلك، فلم تكن الربوبية فيهم في جانب الخلق أو الأمر الكوني، بل كانت في جانب الهداية والأمر الشرعي.

عن عدي بن حاتم أنه سمع النبي ﷺ يقرأ قوله تعالى: ﴿ٱتَّخَذُوٓا۟ أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَٰنَهُمْ أَرْبَابًا مِّن دُونِ ٱللَّهِ﴾ [التوبة: ٣١] فقلت: إنا لسنا نعبدهم. قال: «**أليس يحرمون ما أحل الله فتحرمونه، ويحلون ما حرم الله فتحلونه؟**» فقلت: بلى، قال: «**فتلك عبادتهم**» رواه أحمد[(١)].

➢ ثانيًا: العلمانية شرك في الألوهية:

أما كون العلمانية شركًا في التوحيد في جانب الألوهية فلِما تمهد من أن الإلّه هو المألوه المعبود الذي يستحق العبادة بكمال المحبة وكمال الطاعة، وأن حق الله على عباده أن يعبدوه ولا يشركوا به شيئًا، ففي الحديث المتفق على صحته قوله ﷺ: «**يا معاذ، أتدري ما حق الله على العباد؟**» قلت: الله ورسوله أعلم، قال: «**حق الله على العباد أن يعبدوه ولا يشركوا به شيئًا**»[(٢)].

وقد تمهد فيما سبق أن توحيد العبادة ينتظم جانبين رئيسيين: توحيد الإرادة والقصد، وتوحيد الطاعة والاتباع.

---

(١) أخرجه الترمذي في التفسير، حديث (٣٠٥٩) بغير هذا اللفظ، وقال: غريب.
(٢) رواه البخاري، كتاب التوحيد، باب ما جاء في دعاء النبي ﷺ أمته إلى توحيد الله تبارك وتعالى، رقم (٦٨٢٥).

ـ **أما توحيد الإرادة والقصد**: فيراد به إفراد الله بالشعائر كالصلاة والحج والدعاء والنذر والذبح ونحوه.

ـ **وأما توحيد الطاعة والاتباع**: فيراد به إفراد الله بكمال الخضوع والطاعة، وإخراج المكلف عن داعية هواه حتى يكون عبدًا لمولاه، وذلك بتحكيم شرعه وحده، والقبول التام لكل ما جاء به نبيه ﷺ، والبراءة من كل ما يتنافى مع ذلك من الأهواء البشرية.

وإلى هذين الجانبين يشير قوله تعالى في سورة الأنعام: ﴿قُلْ إِنَّنِي هَدَىٰنِي رَبِّيٓ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ دِينًا قِيَمًا مِّلَّةَ إِبْرَٰهِيمَ حَنِيفًا ۚ وَمَا كَانَ مِنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ﴿١٦١﴾ قُلْ إِنَّ صَلَاتِى وَنُسُكِى وَمَحْيَاىَ وَمَمَاتِى لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿١٦٢﴾ لَا شَرِيكَ لَهُۥ ۖ وَبِذَٰلِكَ أُمِرْتُ وَأَنَا۠ أَوَّلُ ٱلْمُسْلِمِينَ﴾ [الأنعام: ١٦١ ـ ١٦٣].

فالآية الأولى تشير إلى توحيد الطاعة والاتباع، فلا يتلقى الهدى إلا من الله، والآيتان اللتان بعدها تشيران إلى توحيد الإرادة والقصد، فلا يتوجه بالأعمال إلا إلى الله.

فالانقياد لله ﷻ والتزام طاعته هو أحد ركني العبادة، فمن زعم حب الله ﷻ وتصديقه، ولكنه رفض الطاعة له أو الانقياد لأمره، واختار لنفسه طريقًا آخر مضادًّا للصراط المستقيم الذي شرعه الله وأمر باتباعه، واتخذ ذلك منهجًا ثابتًا ودينًا مضطردًا يوالي عليه ويعادي عليه؛ فقد ضاد الله في أمره وجعل نفسه ندًّا للذي خلقه.

قال تعالى: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا۟ مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ ٱسْمُ ٱللَّهِ عَلَيْهِ وَإِنَّهُۥ لَفِسْقٌ ۗ وَإِنَّ ٱلشَّيَٰطِينَ لَيُوحُونَ إِلَىٰٓ أَوْلِيَآئِهِمْ لِيُجَٰدِلُوكُمْ ۖ وَإِنْ أَطَعْتُمُوهُمْ إِنَّكُمْ لَمُشْرِكُونَ﴾ [الأنعام: ١٢١].

ـ وقد ذكر الحافظ ابن كثير عن سعيد بن جبير قال: خاصمت اليهود النبي ﷺ فقالوا: نأكل مما قتلنا ولا نأكل مما قتل الله؟! فأنزل الله هذه الآية.

ـ وروى أيضًا عن ابن عباس رضي الله عنهما قال: لما نزلت: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا۟ مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ ٱسْمُ ٱللَّهِ عَلَيْهِ﴾ أرسلت فارس إلى قريش أن خاصموا محمدًا وقولوا له: فما تذبح أنت بيدك بسكين فهو حلال، وما ذبح الله ﷻ بشمشير من ذهب

يعني الميتة فهو حرام؟! فنزلت هذه الآية: ﴿وَإِنَّ ٱلشَّيَٰطِينَ لَيُوحُونَ إِلَىٰٓ أَوۡلِيَآئِهِمۡ لِيُجَٰدِلُوكُمۡۖ وَإِنۡ أَطَعۡتُمُوهُمۡ إِنَّكُمۡ لَمُشۡرِكُونَ﴾ [الأنعام: ١٢١].

- قال ابن كثير: ﴿وَإِنۡ أَطَعۡتُمُوهُمۡ إِنَّكُمۡ لَمُشۡرِكُونَ﴾ أي: حيث عدلتم عن أمر الله لكم وشرعه إلى قول غيره فقدمتم غيره عليه، فهذا هو الشرك، كقوله تعالى: ﴿ٱتَّخَذُوٓاْ أَحۡبَارَهُمۡ وَرُهۡبَٰنَهُمۡ أَرۡبَابٗا مِّن دُونِ ٱللَّهِ﴾ [التوبة: ٣١].

والمقصود في هذا المقام أن الله ﷻ قد جعل عدولهم إلى غير شريعة الله إشراكًا بالله.

➢ ثالثًا: العلمانية ثورة على النبوة:

وحقيقة الإيمان بنبوته يتمثل في تصديق خبره جملة وعلى الغيب، والتزام هديه جملة وعلى الغيب، فما آمن بمحمد ﷺ وما ارتضى نبوته من كذب بخبره أو رد عليه شرعه؛ لأن حقيقة الإيمان هي التصديق والانقياد، ومن لم يحصل في قلبه التصديق والانقياد فهو كافر بالله العظيم.

يقول ابن القيم رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «وأما الرضى بنبيه رسولًا فيتضمن: كمال الانقياد له والتسليم المطلق إليه، بحيث يكون أولى به من نفسه، فلا يتلقى الهدى إلا من مواقع كلماته، ولا يحاكم إلا إليه، ولا يحكِّم عليه غيره، ولا يرضى بحكم غيره ألبتة، لا في شيء من أسماء الرب وصفاته وأفعاله، ولا في شيء من أذواق حقائق الإيمان ومقاماته، ولا في شيء من أحكام ظاهره وباطنه. لا يرضى في ذلك بحكم غيره، ولا يرضى إلا بحكمه»[١].

قال تعالى: ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤۡمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيۡنَهُمۡ ثُمَّ لَا يَجِدُواْ فِيٓ أَنفُسِهِمۡ حَرَجٗا مِّمَّا قَضَيۡتَ وَيُسَلِّمُواْ تَسۡلِيمٗا﴾ [النساء: ٦٥].

قال ابن كثير رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «يقسم تعالى بنفسه الكريمة المقدسة أنه لا يؤمن أحد حتى يحكِّم الرسولَ ﷺ في جميع الأمور، فما حكم به فهو الحق الذي يجب الانقياد له باطنًا وظاهرًا، ولهذا قال: ﴿ثُمَّ لَا يَجِدُواْ فِيٓ أَنفُسِهِمۡ حَرَجٗا مِّمَّا قَضَيۡتَ وَيُسَلِّمُواْ تَسۡلِيمٗا﴾ [النساء: ٦٥]، أي: إذا حكموك يطيعونك في

---

(١) مدارج السالكين (٢/ ١٧٢).

بواطنهم، فلا يجدون في أنفسهم حرجًا مما حكمت به وينقادون له في الظاهر والباطن فيسلمون لذلك تسليمًا كليًّا من غير ممانعة ولا مدافعة ولا منازعة، كما ورد في الحديث: «والذي نفسي بيده لا يؤمن أحدكم حتى يكون هواه تبعًا لما جئت به»[(١)(٢)].

➢ رابعًا: العلمانية نقض لعقد الإيمان المجمل:

فقد تمهد في أصول أهل السنة والجماعة أن الإيمان قول وعمل يزيد وينقص، وأن أصله تصديق الخبر والانقياد للأمر، وأن من لم يحصل في قلبه التصديق والانقياد فهو كافر بالله العظيم.

فلا يثبت عقد الإيمان بمجرد التصديق الخبري، بل لا بد من التكلم بالإيمان على وجه الإنشاء المتضمن للالتزام والانقياد، ولهذا لما جاء نفر من اليهود إلى النبي ﷺ وقالوا: (نشهد إنك لرسول) لم يكونوا مسلمين بذلك؛ لأنهم قالوا ذلك على سبيل الإخبار عما في أنفسهم فحسب، أي نعلم ونجزم أنك رسول الله، قال: **«فلم لا تتبعوني؟»**، قالوا: نخاف يهود!

يقول ابن القيم رحمه الله: «ونحن نقول: الإيمان هو التصديق، ولكن ليس التصديق مجرد اعتقاد صدق المخبر دون الانقياد له، ولو كان مجرد اعتقاد التصديق إيمانًا؛ لكان إبليس وفرعون وقومه وقوم صالح واليهود الذين عرفوا أن محمدًا رسول الله ﷺ كما يعرفون أبناءهم مؤمنين مصدقين؛ فالتصديق إنما يتم بأمرين: أحدهما: اعتقاد الصدق، والثاني: محبة القلب وانقياده»[(٣)].

ـ ولم يكتف العلمانيون بعدم الانقياد بحجة تاريخيةِ القرآن والسنة؛ بل

---

(١) ضعيف، قال ابن عساكر: هو حديث غريب، وقال الألباني: إسناده ضعيف.
وهو وإن كان ضعيفًا إلا أنه يشهد لصحة معناه الحديث الذي رواه البخاري برقم (١٦): **«ثلاث من كنّ فيه وجد بهن حلاوة الإيمان»**، ومنها: **«أن يكون الله ورسوله أحب إليه مما سواهما»**، وهذا عام يشمل محبة الله ورسوله أكثر من هوى الإنسان، ماله، وولده، ومحابه كلها.

(٢) تفسير ابن كثير (١/ ٥٢٠).

(٣) الصلاة لابن القيم (ص١٩ ـ ٢٠).

شككوا في النبوة فادعوه عبقريًّا، ووسيطًا سلبيًا، وغير ذلك مما سجلته أقلامهم[١].

➢ **خامسًا: العلمانية استحلال للحكم بغير ما أنزل الله:**

إن العلمانية بما تقوم عليه من تبني الكفر بمرجعية الشريعة في علاقة الدين بالحياة، وامتناعها عن الالتزام بشرائع الإسلام، واتهامها لمن ينازعها في ذلك بالرجعية والتطرف بالإرهاب... إلخ، تعد استحلالًا للتحاكم في الدماء والأموال والأعراض إلى غير ما أنزل الله، وتسويغًا للخروج على شريعة الإسلام في كل ما يتعلق بشؤون الحياة، وكل ذلك من الكفر الصراح الذي لا يجتمع مع أصل الإسلام بحال، فقد اتفقت الأمة على أن استحلال المحرمات القطعية كفر بالإجماع، لم ينازع في ذلك ـ فيما نعلم ـ أحد.

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: .«والإنسان متى حلل الحرام المجمع عليه، أو حرم الحلال المجمع عليه، أو بدل الشرع المجمع عليه؛ كان كافرًا ومرتدًا باتفاق الفقهاء، وفي مثل هذا نزل قول الله تعالى: ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَـٰٓئِكَ هُمُ ٱلْكَـٰفِرُونَ﴾ [المائدة: ٤٤]؛ أي هو المستحل للحكم بغير ما أنزل الله»[٢].

وإن في الامتناع عن الالتزام بشرائع الإسلام أو بالحكم بها استباحة لما حرم الله ورسوله ﷺ؛ وذلك أن الاستحلال ليس مجرد عدم الاعتقاد بأن الله قد حرم هذا الشيء؛ بل يكون أيضًا مع اعتقاد حرمته وعدم التزام هذا التحريم.

فللاستحلال صورتان:

الأولى: عدم اعتقاد الحرمة، ومرده حينئذ إلى خلل في الإيمان بالربوبية والرسالة، ويؤدي إلى كفر التكذيب.

الثانية: اعتقاد الحرمة والامتناع عن التزام هذا التحريم، ومرده في هذه

---

(١) لمزيد من التفصيل عن موقفهم من النبوة انظر: شبهاتهم حول السنة كمصدر من مصادر التفسير، من الباب الثاني، وموقفهم من تفسير القرآن بالسنة، الباب الثالث.
(٢) مجموع فتاوى ابن تيمية (٣/ ٢٦٧).

الحالة إما إلى خلل في التصديق بصفة من صفات الشارع جل وعلا كالحكمة والقدرة، وإما لمجرد التمرد واتباع هوى النفس.

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: «وبيان هذا أن من فعل المحارم مستحلًّا لها فهو كافر بالاتفاق؛ فإنه ما آمن بالقرآن من استحل محارمه، وكذلك لو استحلها من غير فعل، والاستحلال: اعتقاد أن الله لم يحرمها، وتارة بعدم اعتقاد أن الله حرمها، وهذا يكون لخلل في الإيمان بالربوبية، ولخلل في الإيمان بالرسالة، ويكون جحدًا محضًا غير مبني على مقدمة.

وتارة يعلم أن الله حرمها، ويعلم أن الرسول إنما حرم ما حرمه الله، ثم يمتنع عن التزام التحريم ويعاند المحرم، فهذا أشد كفرًا ممن قبله، وقد يكون هذا مع علمه أن من لم يلتزم هذا التحريم عاقبه الله وعذبه، ثم إن هذا الامتناع والإباء إما لخلل في اعتقاد حكمة الآمر وقدرته، فيعود هذا إلى عدم التصديق بصفة من صفاته، وقد يكون مع العلم بجميع ما يصدق به تمردًا أو اتباعًا لغرض النفس، وحقيقته كفر هذا؛ لأنه يعترف لله ورسوله بكل ما أخبر به، ويصدق بكل ما يصدق به المؤمنون، لكنه يكره ذلك ويبغضه ويسخطه لعدم موافقته لمراده ومشتهاه، ويقول: أنا لا أقر بذلك ولا ألتزمه وأبغض هذا الحق وأنفر عنه، فهذا نوع غير النوع الأول، وتكفير هذا معلوم بالاضطرار من دين الإسلام»[1].

فلا يشترط إذن في الاستحلال أن يكون دينيًّا، أي يعتقد حل المحرمات دينًا، بل يكفي أن يأبى هذا التحريم كما أبى إبليس أن يسجد لآدم لكي يكون مستحلًّا كافرًا بإجماع الأمة.

فمن امتنع عن التزام الحكم بشرائع الإسلام، وتحاكم في الدماء والأموال والأعراض إلى غير ما أنزل الله، وشرع للناس من الأحكام ما لم يأذن به الله؛ فإنه يكون مستجيزًا مخالفة حكم الله، مستحلًّا للحكم بغير ما أنزل الله، وتكفيره معلوم بالاضطرار من دين الله[2].

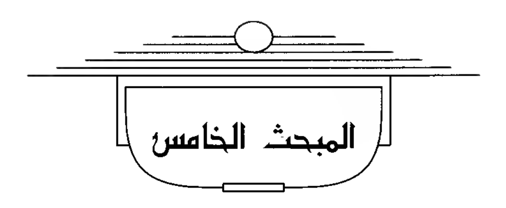
---

(١) الصارم المسلول لابن تيمية (ص٥٢١ ـ ٥٢٢).

(٢) أصول الإيمان للدكتور صلاح الصاوي (ص١٢٧ ـ ١٣٨) باختصار، ط. الجامعة الأمريكية المفتوحة.

ولا يعني ذلك أني أصدر بهذا الكلام أحكام التكفير على كل من يقتنع بالعلمانية أو يدعو إليها، فهذا أولًا ليس من شأني ولا اختصاصي ولست له بأهل.

وثانيًا لأني أعلم من دراسة علم العقيدة أنه ليس كل من يأتي فعل كفر يكون به كافرًا، لاحتمال أن يتعلق بقوله أو بفعله هذا تأويل، أو شبهة، أو يقوم مانع من الحكم عليه، كالجهل.



المبحث الخامس

تقسيمات العلمانية ومعنى التيار العلماني الحديث

درج المتحدثون عن العلمانية على تسميتها فكرًا أو تيارًا، وقد آثرت استخدام هذه الكلمة «تيار»، وذلك:

١ ـ لتوضيح أن الفكر العلماني له مجالاته الاقتصادية، والاجتماعية، والسياسية، ولكن هذه المجالات ليست من مجال بحثي في شيء.

فالبحث يدور على العلمانية الدينية متمثلة في أشخاص يتصدون لتفسير كتاب الله ويحاولون الترويج لفكرهم العلماني عن طريق إقناع العوام بأنه لا تعارض بين العلمانية والقرآن، بل إن القرآن يدعو للعلمانية ـ والعياذ بالله.

٢ ـ لأن كلمة تيار بالمعنى اللغوي تعني[1] «موج»، وهذا مناسب في رأيي لأوصاف العلمانيين الذين اختلفت وتباينت مشاربهم وتلاطمت مذاهبهم الفكرية والاجتماعية والسياسية، فلا يكادون يتفقون على شيء إلا على إبعاد الدين عن الحياة.

٣ ـ كلمة تيار تعبر عن التتابع والكثرة وهو وصف حقيقي لما منيت به أمتنا الإسلامية من كثرة الأعداء، وتتابع المحاولات الهدامة لهدم هذا الدين، ولا حول ولا قوة إلا بالله.

أما وصف التيار العلماني بأنه حديث فهذا مبني على تقسيم العلمانية باعتبار مراحلها الزمنية وتطورها، فقد قسمت العلمانية إلى أنواع بحسب اعتبارات متعددة، منها:

---

(١) التيار: هو الموج. انظر: مختار الصحاح، باب: (ت ي ر).

➢ **أولًا: تقسيم العلمانية باعتبار تعاملها مع الواقع:**

ـ علمانية جزئية:

هي رؤية جزئية للواقع لا تتعامل مع الأبعاد الكلية والمعرفية، ومن ثم لا تتسم بالشمول، وتذهب هذه الرؤية إلى وجوب فصل الدين عن عالم السياسة، وربما الاقتصاد وهو ما يُعبر عنه بعبارة «فصل الدين عن الدولة»، ومثل هذه الرؤية الجزئية تلزم الصمت حيال المجالات الأخرى من الحياة، ولا تنكر وجود مطلقات أو كليات أخلاقية أو وجود ميتافيزيقا وماورائيات، ويمكن تسميتها «العلمانية الأخلاقية» أو «العلمانية الإنسانية».

ـ علمانية شاملة:

وهي رؤية شاملة للواقع تحاول بكل صرامة تحييد علاقة الدين والقيم المطلقة والغيبيات بكل مجالات الحياة، ويتفرع عن هذه الرؤية نظريات ترتكز على البعد المادي للكون وأن المعرفة المادية هي المصدر الوحيد للأخلاق، وأن الإنسان يغلب عليه الطابع المادي لا الروحي، ويطلق عليها أيضًا «العلمانية الطبيعية المادية» (نسبة للمادة والطبيعة).

ويعتبر الفرق بين ما يطلق عليه «العلمانية الجزئية» وما يسمى «العلمانية الشاملة» هو الفرق بين مراحل تاريخية لنفس الرؤية[١].

➢ **ثانيًا: تقسيم العلمانية باعتبار النشأة والتطور[٢]:**

تنقسم العلمانية بهذا الاعتبار إلى تيارين:

ـ تيار مؤسس.

ـ تيار حديث.

ينقسم التيار العلماني إلى تيار قديم (مؤسس) وتيار حديث على اعتبار

(١) العلمانية الجزئية والشاملة، د. عبد الوهاب المسيري (ص٧).

(٢) انظر: بين الأصالة والتغريب في الاتجاهات العلمانية عند بعض المفكرين العرب المسلمين في مصر، من سنة ١٩٠٠ ـ ١٩٦٤م، د. حسين سعد، ط. الأولى ١٤١٣هـ ـ ١٩٩٤م، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع ـ بيروت.

وجود مرحلتين زمنيتين للتيار العلماني في الشرق، ويعتبر الضابط الفاصل بين هذين التيارين - في رأيي - هو الاختلاف في طريقة الطرح والنضال من أجل نشر المبدأ العلماني، ففي حين استخدم التيار المؤسس أسلوب الطرح الصريح استخدم الجيل الحديث أسلوب الطرح المموَّه.

١ - التيار المؤسس:

وكان هذا التيار في الفترة ما بين (١٩٠٠م إلى ١٩٦٠م) تقريبًا.

في تلك المرحلة كان الأسلوب المستخدم هو أسلوب الطرح الصريح وهو أسلوب العلمانيين الأقحاح، الذين يستطيع المرء أن يصفهم بالغلو العلماني بلا تردد، لصراحتهم في تبني هذا المبدأ، ويرتكز هذا الطرح على ما يلي:

أ - مدح الغرب وإطراؤه، ودعوة الأمة إلى اللحاق بركبه والتأسي بتجربته في رمي الدين جانبًا، وعزله عن الحياة، وهذه السمة واضحة عند طه حسين، وقاسم أمين، وأحمد لطفي السيد.

ب - ادعاء علمانية الإسلام، وأنه لا تناقض بين الإسلام والعلمانية؛ لأن الإسلام دين فرد لا دولة، ويظهر هذا في كتاب «الإسلام وأصول الحكم» لعلي عبد الرازق، وكتاب «الديمقراطية أبدًا» لخالد محمد خالد.

ج - ادعاء عدم صلاحية الشريعة لكل زمان ومكان، وأنها نزلت في وقت معين، وأنها لا بد أن تتطور لتوافق النمط الاجتماعي الجديد، ولو كان في هذا تجاوز لأحكام ثابتة غير اجتهادية؛ لأن المصلحة مقدمة على النص عندهم!! وهؤلاء يدعون أنهم يؤمنون فرديًّا بالدين كمحمد أحمد خلف الله، وعلي عبد الرازق.

د - التركيز على قضية المرأة وادعاء أنها مُهانة في الإسلام، وضرب الأمثلة والإطناب في ذلك، وكانت هذه مهمة قاسم أمين، حتى إنه لا تذكر قضية المرأة إلا ويذكر اسم قاسم أمين معها.

هـ - انتقاد الصحوة الإسلامية ومظاهرها، والسخرية منها، والتعرض بالنقد اللاذع لرموزها من العلماء والدعاة، وكل ذلك لإجهاض هذه الصحوة أو بث الوهن فيها، وتفريق الناس من حولها.

و ـ النقد الصريح لبعض شرائع الإسلام ومحاولة إلغائها، كالحجاب عند قاسم أمين، والخلافة عند علي عبد الرازق، والإيمان بالغيب والثقة بالوحي عند طه حسين.

وكان من أهم رموز هذا التيار من الكتَّاب والمفكرين(١):

١ ـ قاسم أمين (١٨٦٥م ـ ١٩٠٨م)(٢):

---

(١) لم أتعرض أثناء البحث لأي من هؤلاء المفكرين ـ أعني العلمانيين المؤسسين ـ، وذلك لأنه قد سبقني بدراسة آرائهم والرد عليها كثير من العلماء، وصدرت فتاوى كثيرة بشأن الحكم على مقولاتهم، وكذلك لأن آراءهم ليست في علم التفسير، وإنما في التشكيك والطعن؛ ومن ثم فالرد عليهم لم يزد على استصدار الفتاوى بشأنهم، وهذا ما قام به العلماء من قبل، وقد ضمَّنت البحث هذه الفتاوى على سبيل الاستشهاد بها على ما شابه من مقولات إخوانهم. [انظر ترجمة: علي عبد الرازق، ومحمد أحمد خلف الله، والفتاوى الصادرة بشأنهما].

(٢) ولد قاسم أمين عام (١٨٦٥) في صعيد مصر لأب تركي وأم مصرية. كان أبوه أمين بك ابن أمير من أمراء الأكراد. جاء إلى مصر في عهد إسماعيل باشا وانتظم في الجيش المصري، ورقِّي فيه إلى رتبة أميرالاي، وتزوج بكريمة أحمد بك خطاب أخو إبراهيم باشا خطاب «فولدت له أولادًا أكبرهم قاسم» [جرجي زيدان: مشاهير الشرق (ص٦٨)].

«ربي كما يربى أمثاله من أولاد الوجهاء، وتثقف في مدارس الحكومة المصرية، وكان ممتازًا من صغره بالذكاء وحدة الذهن، ولما أكمل دروسه كان في جملة الذين اختارتهم الحكومة للإرسال في أوروبا يتعلمون على نفقتها، فدرس الحقوق في فرنسا وعاد إلى مصر، فتعين وكيلًا للنائب العمومي في محكمة مصر المختلطة وما زال يرتقي حتى صار مستشارًا في الاستئناف». وكان يومئذ في الحادية والثلاثين من عمره. [محمد عمارة: قاسم أمين وتحرير المرأة (ص٢٧)]. وعام ١٨٩٤م تزوج من زينب ابنة أمير البحر التركي أمين توفيق، وكان صديقًا لوالده. وفي ١٢ تشرين الأول سنة ١٨٨١م، تولى سكرتارية الاجتماع الذي عقد بمنزل سعد زغلول، والذي صدر عنه البيان الشهير الموجه للأمة يدعوها للإسهام في إنشاء الجامعة الأهلية المصرية عام ١٨٨٣م، استقر السيد جمال الدين الأفغاني والإمام محمد عبده في باريس وأصدرا مجلة «العروة الوثقى». وفي هذه الأثناء عادت صلات قاسم أمين مع الأفغاني ومدرسته فكان «المترجم» الخاص بالإمام محمد عبده في باريس. توفي في ٢٣ نيسان سنة (١٩٠٨م)، وهو في الثالثة والأربعين من عمره. وفي فرنسا قرأ قاسم لمفكري أوروبا الكبار، ومن بينهم نيتشيه، وداروين وماركس. كما حاول الاقتراب من المجتمع الفرنسي وإقامة الصلات مع نمط حياة الفرنسيين. وكان تلميذًا للشيخ =

له مؤلفات عديدة، منها «تحرير المرأة» سنة ١٩٠٠م، و«المرأة الجديدة» ١٩٠١م، وفيه يعرض لجملة من المواضع التي يظهر فيها احتقار الرجل للمرأة، منها أنه يملأ بيته بجوارٍ بيض وسود، أو بزوجات عديدات، وأن يطلق زوجته بلا سبب، وأن يعلن الرجال أن المرأة ليست محلًّا للثقة والأمانة، ومن استعباد المرأة وتزويجها رجلًا تجهله، وحرمانها حق التخلص منه مع إطلاق الإرادة للرجل أن يمسكها كيف يشاء.

و أما كتاب «المرأة الجديدة» فينتقد فيه الطلاق الذي قال عنه أنه نقيض الفكرة الأساسية للزواج، وهي استمرار الحياة الزوجية حتى آخر الحياة[(١)]، ويعتبر أن تعدد الزوجات فيه احتقار شديد للمرأة[(٢)]، ويتطرق إلى ما يزعم أنه من مساوئ الحجاب وأضراره على المرأة، فهو يحرمها من حريتها الفطرية ويمنعها من استكمال تربيتها... وبه تكون الأمة قد أصيبت بالشلل في أحد شقيها[(٣)] ـ على حد زعمه ـ.

ويدعي أنه لا توجد نصوص مباشرة عن الحجاب، وإنما هو من قبيل العادات الضارة التي تمكنت في الناس باسم الدين[(٤)]، ولا يرى قاسم أمين أن للدين أثرًا على عادات الناس.

وهو بذلك أول من حاول فصل أحكام المرأة والأسرة عن الدين، ورفض بعض الشرائع الدينية واحتقرها (مثل كون الطلاق بيد الرجل، أو فرضية الحجاب، أو إباحة تعدد الزوجات).

وبذلك تنتهي أقواله إلى صميم المبدأ العلماني، وهو الحكم على الأشياء طبق المبادئ الوضعية.

= محمد عبده، آمن بضرورة تحرير الفكر الديني عند المسلمين واعتبر أن إصلاح الأمة يكون بصلاح العائلة، والعائلة تكون كما تكون المرأة، فوجه عنايته إلى صلاح المرأة المسلمة، وكان ينادي بأن يكون هذا الإصلاح للمرأة عن طريق السير على ما سار الغرب في تغير حياة نسائهم وتحررهم، وصرح بهذه الأفكار التغريبية البعيدة عن الإسلام في كتابه تحرير المرأة سنة ١٩٠٠م، وأتبعه بعد عام بكتاب آخر هو المرأة الجديدة، سنة ١٩٠١م، دافع فيه عن كتابه الأول، ورد على ما وجّه إليه من نقد.

(١) المرأة الجديدة (ص١٤٧).
(٢) المصدر السابق (ص١٤٩).
(٣) نفس المصدر (ص١٥٣).
(٤) نفس المصدر (ص٨).

٢ ـ إسماعيل مظهر (١٨٩١م ـ ١٩٦٢م)[1]:

اهتم بنشر فكرة النشوء والارتقاء لداروين التي فسر على أساسها قضية بدء الخليقة، وقال بالأصل الحيواني للإنسان، وأقر نظرية قدم العالم التي خالف فيها القرآن والعقيدة الصحيحة، والحقائق العلمية والتاريخية، وكذلك فسَّر الدين على أنه «ظاهرة اجتماعية»، بل ضرورة من ضرورات الطبيعة البشرية، إذ يعود إلى جوهر أساسي في طبيعة الإنسان، جوهر الفكر الخالد، ويتجلى في حاسة الخضوع للقانون وهي مثال المدنية المرتكزة على ضرب ما من ضروب المعتقد الديني[2].

اتجه إلى دراسة علم الأحياء، فعكف على قراءة مذهب داروين في النشوء والارتقاء، وترجم كتابه «أصل الأنواع» عام ١٩١٨م إلى العربية، ثم أقام عليه دراسة في كتابه «ملقى السبيل» عام ١٩٢٤م الذي ردّ فيه على المذهب المادي عند شبلي الشميل، وعلى «رسالة الدهريين» لجمال الدين الأفغاني.

---

(١) ولد إسماعيل مظهر ببرقين، إحدى قرى محافظة الدقهلية بمصر، سليل أسرة عرفت بعلم الهندسة، كان أبوه وجده لأبيه مهندسين، تولى ثانيهما رئاسة مجلس شورى القوانين.

تعلم في مدرسة الناصرية التي كانت مخصصة لأبناء الأسر الأرستقراطية وأنهى دروسه في المدرسة الخديوية. ثم عكف على القراءة والمطالعة وتعلّم اللغة الإنكليزية فحصّل بواسطتها ثقافة غربية رفيعة المستوى. وحضر في الأزهر ودرس الأدب على الشيخ علي المرصفي، اشتغل بالصحافة منذ شبابه الباكر، فأصدر وهو طالب جريدة الشعب عام ١٩٠٩م، وفي شهر أيلول ١٩٢٧م أصدر مجلة «العصفور» وكانت ميدانًا للإصلاح والدعوة الحرة في الأدب والشعر والاجتماع والفكر. وتولى عام ١٩٤٥م رئاسة تحرير مجلة «المقتطف» بعد أن تخلى عنها فؤاد صروف. ثم تحوّل إلى دراسة اللغة العربية فألف كتاب تجديد اللغة العربية، ووضع قاموس الجمل والعبارات الاصطلاحية عام ١٩٥٠م، وقاموس النهضة ١٩٥٤م. انتخب عام ١٩٦١م عضوًا بمجمع اللغة العربية. رأس تحرير الموسوعة العربية الميسّرة (١٩٥٩ ـ ١٩٦١م). [هذه الترجمة من: مصادر الدراسة الأدبية (٢/ ١٢٣٧ ـ ١٢٤٣) قسم ثاني. الموسوعة العربية الميسرة (ص١٦٠)].

(٢) ملقى السبيل (ص٤٧، ٥٢).

ورغم أنه يؤمن بنظرية داروين بمجملها ويحاول إدخالها في نمط الحياة العلمية المصرية الحديثة إلا أنه يحاول إبعاد شبهة إنكار الربوبية عن داروين ويظهر دفاعه عن الدين.

وفي كلامه تظهر النظرة المجردة للعالَم باستقلال تام عن خالق هذا العالم، أي على أساس قاعدة النظر الوضعي، وعلى أساس تحرير العقل العربي من الاعتقاد في الغيبيات.

٣ ـ أحمد لطفي السيد (١٨٧٢م ـ ١٩٦٣م)[1]:

---

(١) أحمد لطفي السيد: أبصر النور في بلدة برقين الصغيرة من أعمال مركز السنبلاوين بمديرية الدقهلية عام ١٨٧٢م، لم تكن أسرته على هامش الأحداث التي شهدتها مصر في تلك الآونة، إنّما على العكس من ذلك، فوالده «سيد باشا أبو علي» كان عمدة القرية.
درس القرآن في مسقط رأسه، ثم قصد مدرسة المنصورة الابتدائية، وفي سنة ١٨٨٥م، التحق بالمدرسة الخديوية في القاهرة حيث نال البكالوريا عام ١٨٨٩م، والتحق في السنة نفسها بمدرسة الحقوق ليحصل منها على إجازة بعد خمس سنوات، والتحق بخدمة القضاء إثر تخرّجه من الجامعة، ورقّي إلى وظيفة مساعد نيابة عام ١٨٩٦م. فوكيل نيابة، إلّا أنه ما لبث أن استقال من منصبه عام ١٩٠٥م ودخل الحياة العامة، كعضو مؤسس لحزب الأمة ورئيس لتحرير الجريدة من ١٩٠٦م ـ ١٩١٤م، عيّن عام ١٩٢٠م أستاذًا للفلسفة بالجامعة المصرية، فمديرًا عامًّا لها عام ١٩٢٥م، ثم وزيرًا للمعارف عام ١٩٢٨م، عيّن عضوًا بمجمع اللغة العربية عام ١٩٤٠م، ثم رئيسًا للمجمع بين ١٩٤٥ ـ ١٩٦٣م.
كما اشتغل بالحقل الدبلوماسي، فعيّن وزيرًا للخارجية ١٩٤٦م، فنائبًا لرئيس الوزراء، فعضوًا في مجلس الشيوخ. تأثر تكوينه العقلي والفكري بثقافة القرآن، وثقافة القانون والفكر الأوروبي والفرنسي منه بصورة خاصة، فضلًا عن أن العلوم المنطقية والفلسفية كان لها تأثيرها الجوهري على مجمل بنائه الفكري، وبالتالي منحى عطائه. فقد تأثر باثنين من أبرز فلاسفة المشرق العربي الإسلامي في القرون الوسطى: ابن رشد وابن سينا. وتأثر بفلسفة أرسطو، وفلسفة كانت، وفلسفة جون ستيورات مل «صاحب مذهب المنفعة». وقرأ لداروين وتولستوي وغوستاف لوبون. لم يتفرّغ لطفي السيد لوضع مؤلف أو خط كتاب، ما خلا مذكراته التي حملت عنوان «قصة حياتي». أما مؤلفاته البارزة، فهي عبارة عن مختارات عن كتاباته في الجريدة، جمعها صهره إسماعيل مظهر، ونشرت بعنوان المنتخبات في جزئين، وجزء ثالث بعنوان تأملات في الفلسفة والأدب والسياسة والاجتماع، ومجموعة أخرى بعنوان صفحات مطوية من تاريخ الحركة الاستقلالية في مصر [مصادر هذه الترجمة: أحمد لطفي السيد =

خرجت من عنده فكرة «الوطنية» دون تأثر بالعاطفة الدينية، وقد أخذها عن الفلسفة الأوروبية «مذهب النفعية»، فرفع شعار المنفعة أساس الوطنية، والمنفعة هي الأساس الوحيد للعمل في السياسة «المنتخبات» (١/ ٣٠٩) نادى بالمذهب الليبرالي أو الحري في الحكم.

وبهذا فقد تناول موضوعًا من صميم الفكر العلماني وهو قضية الدولة والحكم التي حاول إرساء قواعدها على أساس العقل الوضعي الغربي لا النص الديني.

٤ ـ علي عبد الرازق (١٨٨٨م ـ ١٩٦٦م)[(١)]:

شيخ أزهري من أشهر مؤلفاته «الإسلام ونظام الحكم» الذي اعتبر

= حسين فوزي النجار (ص٢٠٠ ـ ٢٠٢)، الموسوعة العربية الميسرة (ص٦٢)، مصادر الدراسة الأدبية (٢/ ٥٨٢) قسم أول].

(١) ولد علي عبد الرازق في قرية من قرى مصر الوسطى عام ١٨٨٨م، ولما بلغ العاشرة من عمره دخل الجامع الأزهر، فكانت السنوات الأولى التي قضاها في ذلك المعهد هي السنوات التي ختمت ما بين الشيخ محمد عبده وبين الأزهر من صلات. واستمع إلى بعض دروس الإمام عبده لوقت قصير، ثم درس الشريعة على الشيخ أحمد أبي خطوة، الذي كان صديق الشيخ محمد عبده، وكان أيضًا من تلاميذ جمال الدين الأفغاني «وإن كان أقل ثباتًا على اتباع مبادئه». دخل علي الجامعة المصرية، وبقي فيها لمدة عام أو عامين، وذلك ابتداءً من العام ١٩١٠م، وكان أهم ما تلقاه فيها محاضرات الأستاذ نالينو (Nallino) في تاريخ الأدب العربي ومحاضرات الأستاذ سانتلانا (Santlana) في تاريخ الفلسفة. وفي سنة ١٩١١م حصل على شهادة العالمية من الجامع الأزهر، وفي العام التالي ألقى في الأزهر محاضرات في البلاغة وتاريخ تطوّرها. وفي أواخر سنة ١٩١٢م سافر علي عبد الرازق إلى إنجلترة. وبعد عام قضاه في درس اللغة الإنجليزية التحق بجامعة أكسفورد ليتابع الدراسة فيها للحصول على درجة علمية في الاقتصاد والعلوم السياسية، عاد إلى مصر عندما نشبت الحرب العالمية الأولى، وعيّن في سنة ١٩١٥م قاضيًا في المحاكم الشرعية، واشتغل أولًا في محكمة الإسكندرية ثم في غيرها من محاكم الأقاليم. كان علي عبد الرازق خلال مدة إقامته في الإسكندرية يلقي دروسًا في الأدب العربي وتاريخ الإسلام في المعهد الأزهري الإسكندري ويواصل في الوقت نفسه دراساته في تاريخ القضاء في الإسلام. فلما جاء عام ١٩٢٥م نشر نتائج هذه الدراسات في كتاب وضعه عن الخلافة وسماه الإسلام وأصول الحكم حاول فيه نسف الخلافة نظريًا في الكتاب بعد عام واحد من سقوط الخلافة واقعيًا على يد كمال أتاتورك.

محاولة جريئة لنسف أسس الدولة الدينية في الإسلام، وقد تناول الكتاب المفاهيم والقضايا الآتية:

أ - مفهوم الخلافة عند المسلمين ودور الخليفة ومصادر سلطته وقوته.

ب - الخوض فيما إذا كان محمد ﷺ صاحب رسالة أم ملك كسائر الملوك.

ج - السياسة بعد النبي ﷺ.

والنتيجة التي خرج بها من الكتاب أنه لا أساس شرعي للخلافة، وكان من مقولاته عن النظام السياسي الإسلامي في الكتاب المذكور (أنه موضع غموض وإبهام وخفاء ولبس)[١].

واستخدم حشدًا من الآيات والأحاديث لإثبات شبهته، وهو بذلك أقوى من تجرأ على هدم أسس الدولة الإسلامية ومحاولة إرساء قواعد الدولة العلمانية.

ولم تكن تلك المعاني مجرد فقرات أو جمل في الكتاب أو في مقال من مقالاته، بل كان كتابًا كاملًا قدم منهجًا كاملًا للسياسة بعيدًا عن الشرع.

وبصدور ذلك الكتاب بدأت وقائع المعركة بين أهل الحق وأهل الباطل وحمي الوطيس وانتصب أهل الحق لرد كيد الخائنين في نحورهم.

فقام بالرد السيد محمد رشيد رضا في مجلة المنار، والأستاذ أمين الرافعي، والشيخ محمد شاكر، وأفتوا جميعًا بردته عن الإسلام[٢].

كما أُلفت عدة كتب للرد عليه من كبار علماء الأزهر مثل: كتاب «نقض كتاب الإسلام وأصول الحكم» للشيخ محمد الخضر حسين شيخ الأزهر، وكتاب «حقيقة الإسلام ونظام الحكم» للشيخ محمد بخيت مفتي الديار المصرية.

ومن قبل ذلك عقدت له محاكمة في الجامع الأزهر بعضوية أربعة وعشرين عالمًا من كبار العلماء بحضور علي عبد الرازق نفسه، وتمت مواجهته بما هو منسوب إليه في كتابه، واستمعت المحكمة لدفاعه عن نفسه، ثم

---

(١) الإسلام وأصول الحكم (ص٤٥، ٤٦).

(٢) انظر: الإسلام والخلافة في العصر الحديث، محمد ضياء الريس (ص١٣٥).

خلصت الهيئة إلى القرار التالي: «حكمنا نحن شيخ الجامع الأزهر بإجماع أربعة وعشرين عالمًا معنا من هيئة كبار العلماء بإخراج الشيخ علي عبد الرازق أحد علماء الجامع الأزهر والقاضي الشرعي بمحكمة المنصورة الابتدائية الشرعية ومؤلف كتاب «الإسلام وأصول الحكم» من زمرة العلماء»[1].

كما حكم مجلس تأديب القضاة الشرعيين بوزارة الحقانية بالإجماع بفصله من القضاء الشرعي[2].

وأمام هذه الوقفة الشامخة لعلماء الأزهر الأجلاء وللكُتاب النبلاء لم يتجرأ علي عبد الرازق ومن لف لفه على الدفاع أو الرد أو إعادة طبع الكتاب مرة أخرى، ولم تُسمع في الأوساط الإسلامية مثل هذه النعقات مرة أخرى لسنين طويلة والحمد لله.

٥ ـ طه حسين (١٨٨٩م ـ ١٩٧٣م)[3]:

له مؤلفات عديدة منها «مستقبل الثقافة في مصر» سنة ١٩٣٨م، الذي

---

(١) انظر: حكم هيئة كبار العلماء في كتاب الإسلام ونظام الحكم (ص٣٢).

(٢) المصدر السابق (ص٤٠).

(٣) ولد في الرابع عشر من تشرين الثاني عام ١٨٨٩م، في عزبة الكيلو، ونشأ في مدينة مغاغة من مدن محافظة المنيا بصعيد مصر. درس بادئ الأمر في كتَّاب إسلامي، ثم التحق بالأزهر عام ١٩٠٢م، ومكث فيه ما يقرب من عشر سنوات. وفي عام ١٩٠٨م انتسب إلى الجامعة المصرية، وفيها التقى بكبار الأساتذة المستشرقين أمثال: نالينو وسانتلانا وميلوني، وعام ١٩١٤م نال درجة الدكتوراه في الآداب، كأول طالب مصري ينال هذا اللقب عن رسالته تاريخ أبي العلاء المعرّي. ثم التحق بالسوربون، ونال عام ١٩١٨م الدكتوراه في الفلسفة عن رسالته: فلسفة ابن خلدون الاجتماعية. وفي السوربون قرأ تاريخ الثورة الفرنسية، ودرس بعض علوم الشريعة على يد المستشرق كازانوفا (Kazanova)! ودرس علم النفس على يد بيار جانيه. ترك طه حسين ما يربو على أربعة وخمسين كتابًا في الأدب والرواية والفلسفة والتاريخ الإسلامي. تقلب طه حسين في مناصب عدة، فبدأ حياته الجامعية عام ١٩١٩م أستاذًا بالجامعة المصرية للتاريخ اليوناني والروماني القديم. وعام ١٩٥٠م عين وزيرًا للمعارف واستمر في منصبه حتى أقبلت الوزارة الوفدية في ٢٦ كانون الثاني ١٩٥٠م. وبعد ثورة ١٩٥٢م، كتب في الأهرام والجمهورية، وتولى رئاسة تحرير الجمهورية عام ١٩٥٩م، وفي ٢٨ تشرين أول من عام ١٩٧٣م أغمض طه حسين عينيه.

عرض فيه مشروعه للإصلاح التربوي على أساس قاعدة وحدة العقل البشري وأن مصر جزء من أوروبا، وأن الدين مهما بلغت أهميته العاطفية لا يستطيع أن يواجه الحياة السياسية، ففكرة الأمة يجب أن تقوم على مفاهيم غير المفاهيم الدينية، وأن وحدة الدين واللغة لا تصلحان أساسًا للوحدة السياسية ولا قوامًا لتكوين الدول، وأن لجوء النبي ﷺ لمشاورة أصحابه تدل على أن المسلمين لم يكن لهم نظام سياسي منزل، وأن الدين قد قام على العدل بين الناس ثم ترك الناس يتوخون الصواب لأنفسهم والمصلحة العامة، ويعارض بشدة تضمين الدستور نصًّا يقول بأن الإسلام دين للدولة، ويرى أنه قوة سياسية دينية منظمة أو كالمنظمة تؤيد الرجعية وتجر مصر جرًّا عنيفًا للوراء[١]، وكذلك فإنه يؤيد الحياة الديمقراطية ويدعو إلى الأخذ بالحضارة الأوروبية بكل صراحة ووضوح فيقول: «فلا ينبغي لنا إلا أن نسير مسيرة الأوروبيين ونسلك طريقهم، ولنكون لهم شركاء في الحضارة، خيرها وشرها، حلوها ومرها، ما يحب منها وما يكره، وما يحمد منها وما يعاب»[٢].

ويقول: «يجب أن نعيش في بلادنا كما يعيش الأوروبيون في بلادهم»[٣].

ويدافع دفاعًا مريرًا عن الحضارة الأوروبية بكل جوانبها وينفي عنها أنها حضارة مادية، فيقول عنهم: «إنهم ليسوا ماديين؛ لأنهم يضحون بحياتهم في سبيل تقدم العلم، وبسط سلطان العقل على عناصره»[٤]، وملامح العلمانية واضحة في كلامه؛ حيث نادى بعزل الدين عن أي إصلاح سياسي سواء باعتباره أساسًا للوحدة، أو أساسًا للتشريع والحكم، والاعتماد على كل ما وفد إلينا من الأوروبيين في شؤون الحكم وغيره بدلًا من الدين، وفصل الدين عن الحياة أيضًا الواضح في قوله السابق.

أما في النواحي الدينية فكانت له آراء فاسدة حول القرآن، منها:

---

(١) مستقبل الثقافة في مصر (ص٢٤٩) وما بعدها باختصار.

(٢) المصدر السابق (ص٤٥).

(٣) المصدر السابق (ص٢٥٣).

(٤) المصدر السابق (ص٧٧).

- قوله: «إن القسم المكي يتميز بمميزات الأوساط المنحطة»[1].

- ونقل عن بعض المستشرقين قولهم: «بأن الحروف المقطعة لا معنى لها وأنها جاءت للتهويل، وأنها من إضافة الصحابة للقرآن»[2].

- وكذلك فقد ادعى أن قصص القرآن من الأساطير، فيقول: «للتوراة أن تحدثنا عن إبراهيم وإسماعيل، وللقرآن أن يحدثنا عنهما أيضًا، ولكن ورود هذين الاسمين لا يكفي دليلًا على وجودهما التاريخي، ونحن مضطرون إلى أن نرى في هذه القصة نوعًا من الحيلة في إثبات الصلة بين العرب واليهود من جهة، وبين الإسلام واليهودية من جهة، والقرآن والتوراة من جهة أخرى»، ويقول: «وإذن ليس هناك ما يمنع قريشًا من أن تقبل هذه الأسطورة التي تفيد أن الكعبة من تأسيس إسماعيل وإبراهيم»[3].

٦ ـ خالد محمد خالد (١٩٢٠م)[4]:

خالد محمد خالد أزهري، صدر أول كتاب له سنة ١٩٥٠م بعنوان «من هنا نبدأ» وتبلورت آراؤه السياسية في كتابه «أزمة الحرية في عالمنا» سنة ١٩٦٤م، وتتلخص آراؤه السياسية في إرساء قواعد الدولة العلمانية، وذلك عن طريق الإجهاز على السلطة التشريعية لرجال الدين، وإقصاؤهم

---

(١) انظر: المدخل لدراسة القرآن للدكتور أبي شهبة، وطه حسين، وفكره في ميزان الإسلام للأستاذ أنور الجندي.

(٢) انظر: المصدر السابق.

(٣) انظر: كتاب: الشعر الجاهلي (ص٤٣)، ط. سوريا.

(٤) ولد بإحدى قرى محافظة الشرقية بشمال مصر، نال شهادة العالمية من جامعة الأزهر الشريف. شارك عام ١٩٣٦ في المظاهرات الطلابية ضد الاحتلال الإنكليزي. صدر له حوالي تسعة وعشرين كتابًا، أبرزها: الديمقراطية أبدًا، ودفاع عن الديمقراطية، هذا... أو الطوفان، لله والحرية في ثلاثة أجزاء، معًا على الطريق، محمد والمسيح، أفكار في القمة، كما تحدث القرآن، كما تحدث الرسول، أزمة الحرية في عالمنا، ومواطنون لا رعايا.

بقي منقطعًا عن الحديث في السياسة من أواخر الستينات حتى أوائل الثمانينات. نشرت له صحيفة «الوفد» لسان حزب الوفد الجديد (أكبر أحزاب المعارضة المصرية) مقالًا أسبوعيًّا يظهر تقريبًا بانتظام ويعالج فيه الشؤون السياسية الداخلية والعربية.

عن المجتمع، واعتماد المبادئ التي أنتجها العقل والتجربة كبديل للدولة الدينية، حيث إن الإسلام لا يتضمن شكلًا بعينه لإقامة الدولة، واعتماد الديمقراطية كنظام للحكم، وادعاء أن أبا بكر وعمر كانا ديمقراطيين. وأظهر تعاطفًا مع الفكر الماركسي، وقال عن تجربته: (إنها التجربة التي انعقد إجماع العالم المتحضر كله على أنها النظام الذي تبلغ به المنفعة الاجتماعية حدها الأقصى)[1].

وكانت له مشاركات إسلامية وكتابات دينية في السير والتراجم، ككتاب «رجال حول الرسول»، ولم تخل كتاباته من إسقاطات علمانية أو اشتراكية.

ومن الجدير بالذكر أنه في سنة ١٩٧٥م أصدر كتابًا يتراجع فيه عن أقواله التي ذكرها سابقًا في كتبه، وقال: «نعم، الإسلام دين ودولة».

٧ ـ د. محمد أحمد خلف الله[2]:

تقدم برسالة عنوانها «الفن القصصي في القرآن الكريم»، وأحدثت هذه الرسالة ضجة كبيرة بسبب ما حوته من أفكار وآراء تمس العقيدة الإسلامية، وتعددت القرارات الصادرة ضد الرسالة، ومن بين التقريرات التي تناولتها: التقرير الذي قدمه الأستاذ أحمد أمين علي عميد كلية الآداب، وقد ذكر فيه طرفًا من الآراء والأفكار المنحرفة التي احتوتها تلك الرسالة فيقول:

والباحث يرى أن:

ـ القصة في القرآن لا تلتزم الصدق التاريخي، وإنما تتجه كما يتجه الأديب في تصوير الحادثة تصويرًا فنيًّا، بدليل التناقض في رواية الخبر

---

(١) من هنا نبدأ (ص٦٠).

(٢) محمد أحمد خلف الله، مصري، حصل على ليسانس آداب لغة عربية سنة ١٩٤٠م، عمل عضوًا بالأمانة العامة لحزب التجمع، أمين عام مساعد حزب التجمع ١٩٨٦م، وعمل بوزارة الثقافة، وبدأت جولاته في الطعن والتزييف مع إصداره لأطروحته لنيل درجة الدكتوراه سنة ١٩٤٧م عن القصص الفني في القرآن، وأفتى أكثر من مائة عالم أزهري آنذاك أن كثيرًا من نصوص هذه الرسالة مكفرة، يخرج بها صاحبها عن الدين. انظر: مؤلفات في الميزان، أنور الجندي (ص٧٢)، من مؤلفاته: مشكلات الحياة في القرآن الكريم، مفاهيم قرآنية، القرآن ومشكلات حياتنا المعاصرة.

الواحد، مثل: «إن البشرى بالغلام كانت لإبراهيم أو لامرأته»، بل قد تكون القصة مختلقة، مثل: «وإذ قال الله يا عيسى ابن مريم أأنت قلت... إلخ»[1].

- الإجابة عن الأسئلة التي كان يوجهها المشركون للنبي ليست تاريخية، ولا واقعة، وإنما هي تصوير لواقع نفسي عن أحداث مضت، أو أغرقت في القدم، سواء كان ذلك الواقع النفسي متفقًا مع الحق والواقع أم مخالفًا، وربما كانت مسألة الجن التي تصور رأي الجاهلين في تسمع الجن لأخبار السماء ميدانًا من الميدان القصصي[2].

- والقرآن يقرر أن الجن تعلم بعض الشيء، ثم لما تقدم الزمن قرر القرآن أنهم لا يعلمون شيئًا[3]، والمفسرون مخطئون حين يأخذون الأمر مأخذ الجد[4].

- الأنبياء أبطال (ولدوا في البيئة، وتأدبوا بآدابها، وخالطوا الأهل والعشيرة، وقلدوهم في كل ما يقال ويفعل، وآمنوا بما تؤمن به البيئة من عقيدة، ودانوا بما تدين به من رأي، وعبدوا ما يعبدون من إله)[5].

- تصوير أخلاق الأمم كبني إسرائيل ليس بالضرورة أن يكون واقعيًّا، بل يصح أن يكون تصويرًا فنيًّا، يلاحظ الواقع النفسي أكثر من صدق القضايا... إلخ»[6].

- القصة هي العمل الأدبي الذي يكون نتيجة تخيل القاصّ لحوادث وقعت من بطل لا وجود له، أو لبطل له وجود ولكن الحوادث التي ألمت به لم تقع أصلًا، أو وقعت ولكنها نظمت على أساس فني؛ إذ قدم بعضها وأخر بعضها، أو حذف بعضها وأضيف إلى الباقي بعض آخر، أو بولغ في تصويرها

---

(١) انظر: رسالة: «الفن القصصي في القرآن» (ص١٤ وما بعدها).
(٢) انظر: رسالة: «الفن القصصي في القرآن» (ص٢٨).
(٣) انظر: رسالة: «الفن القصصي في القرآن» (ص٢٩).
(٤) انظر: رسالة: «الفن القصصي في القرآن» (ص٣٠).
(٥) انظر: رسالة: «الفن القصصي في القرآن» (ص٣٧).
(٦) انظر: رسالة: «الفن القصصي في القرآن» (ص٧٥).

إلى حد يخرج بالشخصية التاريخية عن أن تكون حقيقة إلى ما يجعلها في عداد الأشخاص الخيالية[1].

ـ أخطأ الأقدمون في عد القصص تاريخيًّا[2].

ـ منهجه هو معالجة القصة، من حيث هي أدب، ويعني بذلك خلق الصور والابتكار، والاختراع، ولذلك لا مانع من اختلاف تصوير الشخصية الواحدة في القرآن[3]. أو وجود القصة الأسطورية في القرآن[4].

ـ ولعل قصة موسى في «الكهف» لم تعتمد على أصل من واقع الحياة، بل ابتدعت على غير أساس من التاريخ[5].

ـ والقرآن عمد إلى بعض التاريخ الشعبي للعرب وأهل الكتاب، ونشره نشرًا يدعم غرضه كقصة ذي القرنين[6]

ـ وقصة إبليس من نوع الخلق الفني الذي يتشبث فيه القرآن بالواقع[7].

ـ فالقرآن كان يغير في العناصر، ليجعلها ملائمة للبيئة، ولطبيعة الدعوة[8].

ـ وما تمسك به الباحثون من المستشرقين ليس سببه جهل محمد بالتاريخ... بل قد يكون ذلك من عمل الفنان الذي لا يعنيه الواقع التاريخي، ولا الحرص على الصدق العقلي، وإنما ينتج عمله، ويبرز صوره، بما ملك من الموهبة الفنية والقدرة على الابتكار والاختراع والتغيير والتبديل[9].

ـ ومن هذا القبيل خلق صور الجن والملائكة[10].

---

(١) انظر: رسالة: «الفن القصصي في القرآن» (ص٨١).
(٢) انظر: رسالة: «الفن القصصي في القرآن» (ص٨٣).
(٣) انظر: رسالة: «الفن القصصي في القرآن» (ص٨٥).
(٤) انظر: رسالة: «الفن القصصي في القرآن» (ص٨٩).
(٥) انظر: رسالة: «الفن القصصي في القرآن» (ص٨٩).
(٦) انظر: رسالة: «الفن القصصي في القرآن» (ص٩٣).
(٧) انظر: رسالة: «الفن القصصي في القرآن» (ص١٠٦).
(٨) انظر: رسالة: «الفن القصصي في القرآن» (ص١٢٥).
(٩) انظر: رسالة: «الفن القصصي في القرآن» (ص١٣٦).
(١٠) انظر: رسالة: «الفن القصصي في القرآن» (ص١٣٧).

- تدرج القصص في القرآن كما يتدرج أدب كل أديب، فالأدباء يلتمسون المتعة واللذة في كل أمر فني يعرض لهم، ثم يتقدمون خطوة، فيبغون الاستمتاع واللذة بالمحاولات الأولى التي تقوم على التقليد والمحاكاة ثم يكون التخلق شيئًا فشيئًا، والدخول في ميدان التجارب الخاصة، ومظاهر ذلك النسخ والتدرج بالتشريع[1]...

كانت تلك جملة نقولات احتواها التقرير سالف الذكر، وقد أشرت إلى مواضعها ومظانها في رسالة «الفن القصصي في القرآن».

ونتيجة للضجة التي أثيرت والتقارير الكثيرة التي تم تناقلها بين المتخصصين والجامعة والحكومة؛ قام مجلس النواب بتاريخ ١٢ ديسمبر/ك١ ١٩٤٧م بنقل الأستاذ أمين الخولي في ٦ أكتوبر/ت١ ١٩٤٦م عن كرسي الأدب المصري، بحيث لا يقوم بتدريس القرآن في الجامعة اعتبارًا من التاريخ المذكور، وقد ترتب على هذا أن نُقل إشرافه على الرسائل التي لها صلة بالقرآن الكريم إلى غيره من الأساتذة[2].

لكن هذا الإجراء لم يكن رادعًا في رأي حماة الدين والغيورين على الفكر الإسلامي والمنهج العلمي...

كتبت جبهة علماء الأزهر مذكرة رفعت في ٢ نوفمبر/ت٢ ١٩٤٧م إلى حضرة الرأي الإسلامي العام، موضوعها حكم الشريعة وما يجب حيال «رسالة محمد أحمد خلف الله أفندي»، والمشرف عليها الأستاذ أمين الخولي بكلية الآداب.

وقد جاء فيها بعد شرح وجهة نظرهم في «الرسالة»:

فإننا نرجو في دينكم وغيرتكم أن تتفضلوا فتعملوا على تحقيق ما يأتي في سرعة، غسلًا للإهانة التي لحقت الدين، والعلم، والأزهر، والجامعة، والأمة الإسلامية كلها:

١ - تحويل الرسالة إلى مفتي مصر الأكبر، ليقضي فيها من ناحية الدين، باعتباره جهة الاختصاص.

---

(١) انظر: رسالة: «الفن القصصي في القرآن» (ص١٦٩).

(٢) نقلًا عن ملف خاص في قسم المخطوطات بمكتبة كلية الآداب.

٢ ـ عقد جماعة كبار العلماء لمناقشة الأستاذ الخولي ـ باعتباره عالمًا ـ فيما نسب إليه من تأييد ما في الرسالة، وفيما نشره بجريدة أخبار اليوم.

٣ ـ إيقاف الأستاذ أمين الخولي ومحمد أحمد خلف الله أفندي عن عملهما، حتى يفصل في أمرهما.

٤ ـ عدم تجديد عضوية الأستاذ أمين الخولي بمجلس إدارة كلية أصول الدين.

٥ ـ تطهير الجامعة والمدارس في مصر من كل ضليل ملحد.

٦ ـ تصحيح الأوضاع، وإسناد تدريس المواد الدينية والعربية إلى أساتذة أمناء على دينهم وعلمهم وتلامذتهم ووطنهم. (وذلك أضعف الإيمان)[١].

وصدرت في ذلك الوقت فتاوى متعددة بشأن الرسالة وما فيها من آراء، منها: فتوى للشيخ الشربيني من هيئة كبار العلماء، والشيخ عبد الله عامر وكيل كلية الشريعة، والشيخ عبد العزيز خطاب وكيل كلية أصول الدين، والشيخ محمد أبو النجا وكيل كلية اللغة العربية، تقول:

(اطلعنا على الاستفتاء المقدم من الشيخ عبد الفتاح بدوي المدرس بكلية اللغة العربية عن النصوص الواردة في «رسالة الفن القصصي في القرآن»، المقدمة من محمد أحمد خلف أفندي المعيد بكلية الآداب، ونفتي بأن هذه النصوص مكفِّرة يخرج بها صاحبها من دين الإسلام، وأنه متى ثبتت هذه النصوص فإن مؤلفها كافر، والمشرف على تأليفها المقر لها كافر، ويجب ألا يتصل أحد منهما بدراسة القرآن الكريم في الجامعة أو سواها، ويجب أن يعاقبا بما تقضي به قوانين المملكة المصرية؛ لأن عملهما هذا خروج على الإسلام ودين الإسلام)[٢].

وأُلفت لجنة الجامعة للتحقيق في ذلك، من الأساتذة الشيخ عبد الوهاب خلاف، والدكتور زكي حسن، والدكتور الشرقاوي، وقدمت تقريرًا جاء فيه:

---

(١) المصدر السابق.

(٢) انظر: مجلة الرسالة، عدد ٧٥٢، بتاريخ ١/١٢/١٩٤٧م.

(تقرر اللجنة أن هذا ـ إشارة إلى بعض النصوص الواردة في الرسالة ـ مخالفة ظاهرة لقوله تعالى: ﴿نَّحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ نَبَأَهُم بِٱلْحَقِّ﴾ [الكهف: ١٣][١].

وأخيرًا: أحال وزير المعارف الرسالة للشيخ محمود شلتوت لقراءتها وإبداء الرأي فيها، فكتب تقريرًا مطولًا من عدة صفحات بتاريخ ٧ من المحرم ١٣٦٧هـ/ ٢٠ نوفمبر/ت٢ ١٩٤٧م، رد به على وزير المعارف، فذكر فيه أن «الباحث قد أقام بحثه على أسس فاسدة، وأنه لا قيمة لما يورده المستشرقون عن القرآن مما ذكره الباحث، وينفي أن الشيخ محمد عبده قد ذهب إلى مثل ما ذهب إليه الباحث ـ كما يدعي محمد خلف الله في أثناء دفاعه عن نفسه ـ، ومما قال في تقريره: نعتقد أن الأمر قد اختلط على الكاتب، حتى لم يفرق بين السياق الذي يساق له الكلام، والمعنى الذي تدل عليه ألفاظه، ظاهرًا أو تأويلًا... ومن هنا زعم أن ما ذكره في شأن القصة من باب التأويل.

وشبيه بهذا المسلك الذي سلكه الكاتب في القصص القرآني، واعتبره من باب التأويل، ما فعله قوم من قبل، حيث زعموا أن ما جاء في الكتاب الكريم من الآيات الدالة على أن الله يعلم جزئيات الأشياء، وتفاصيلها، لا يراد بها معناها الظاهر، ولا معنى آخر على سبيل التأويل، وإنما سيقت لتورث رغبة أو رهبة في القلوب ويراد بها معناها الظاهر، وفي هؤلاء يقول الإمام الغزالي: «وهم معترفون بأن هذا ليس من التأويل، ولكن قالوا: لما كان صلاح الخلق في أن يعتقدوا أن الله عالم بما يجري عليهم ورقيب، جاز للرسول أن يفهمهم ذلك، وليس بكاذب من أصلح غيره، فقال ما فيه صلاحه، وإن لم يكن كما قاله، وهذا القول باطل قطعًا؛ لأنه تصريح بالتكذيب، ثم طلب عذرًا في أنه لم يكذب، ويجب إجلال منصب النبوة... ونحن نقول: وأولى إجلال مقام الألوهية عن هذه الرذيلة، ففي الصدق وإصلاح الخلق به مندوحة عن الكذب»[٢].

هذا ما يقوله الغزالي فيهم، ويعتبره كفرًا ويوجب تكفيرهم به... ونحن

---

(١) المصدر السابق، عدد ٧٥٤، بتاريخ ١٥/ ١٢/ ١٩٤٧م.

(٢) نقلًا عن ملف خاص بقضية د. محمد أحمد خلف الله، في قسم المخطوطات، بمكتبة كلية الآداب، جامعة القاهرة.

هنا لسنا بصدد الحكم بتكفير أحد، أو عدم تكفيره: ﴿فَمَن شَآءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَآءَ فَلْيَكْفُرْ﴾ [الكهف: ٢٩]؛ ولكننا نقول: إنه لا يكفي أن ينفي الإنسان عن نفسه ـ في مثل هذا المقام ـ قصد التكذيب وهو غارق في التكذيب، ويزعم أنه بسبيل من التأويل، وهو ليس على شيء من التأويل.

وإن القرآن ـ إذا استقبلت دراسته على هذا النحو من الخلط والخبط ـ فقد اقتحمت قدسيته وزالت عن النفوس روعة الحق فيه، وزلزلت قضاياه في كل ما تناوله من عقائد وتشريعات وأخبار وحوادث مستقبلة، كالبعث والحشر والحساب والجنة والنار، ونحو ذلك، وانفتح لكل إنسان أن يقول في كل هذا، ليس له مدلول ولا واقع يدل عليه، ولكنه سيق لمجرد بعث الرغبة أو الرهبة، أو العظة، أو تقويم النفوس أو إصلاح المجتمعات: ﴿سُبْحَانَكَ هَذَا بُهْتَانٌ عَظِيمٌ﴾ [النور: ١٦].

ذلك هو الرأي في هذه الرسالة، وفيما تجرأ به مؤلفها على كتاب الله، وإنها لشر مستطير، من شأنه أن يفتح أبوابًا من الفتن، إذا مكن لها اجتاحت الدين والعقيدة والفرقان؛ فكانت هي الحالقة[(١)].

٢ ـ التيار الحديث:

وهذه المرحلة مر بها التيار العلماني؛ حيث وجدت الدولة العلمانية القومية في جميع الدول الإسلامية، وسيطر الفكر النفعي على جوانب الحياة، وتزامن مع ذلك قيام الحركات الإسلامية وعلت الدعوات للعودة والتمسك بالإسلام، واشتد ساعد الصحوة الإسلامية، وتمسك الناس بدينهم مما أدى إلى توقع رفض المبادئ العلمانية الصريحة، وكذلك اتعظ العلمانيون بما حدث لأسلافهم من خسارات شعبية ومعنوية ومادية، بسبب التصريح بالأفكار العلمانية، والانتقاص من الشريعة الإسلامية، فأدى ذلك إلى تغيرات في الفكر العلماني، حيث اتسمت هذه المرحلة باستخدام أصحابها أسلوب الطرح المموه للفكر العلماني.

---

(١) انظر: المنهج البياني لتفسير القرآن للدكتور كامل سعفان، مكتبة الأنجلو المصرية (ص٤٢١) وما بعدها.

وأصحاب هذا الأسلوب من العلمانيين غاية في الحذر والمكر، فهم يدَّعون الإسلام ويتباكون على حال المسلمين، حتى يلتبس أمرهم على طالب الحق فلا يستطيع تمييزهم، ولكنهم يعرفون باستدلالهم بآراء الشواذ فيما يتعلق بالشريعة، وعدم رجوعهم إلى الحق ولو أقيمت عليهم الحجة، وهم في الغالب لا ينكشفون إلا في حال فرح غامر بانتشار المنكر، أو استياء شديد عند حصول نصر للإسلام، ففي هذه الحال يصدر منهم ما ينبئ بما يخفون، وبهذا يتبين انتماؤهم ومنهجهم.

ومن مرتكزات هذا الطرح:

أ ـ الدعوة إلى الاجتهاد والتجديد والإلحاح على ذلك، وحشد النصوص والنقول الشاهدة على ذلك، ثم تمتد هذه الدعوة إلى الاجتهاد في ثوابت الدين، وتمتد إلى تجديد أحكام مجمع عليها، وإلى الحث على تجاوز الإنتاج الفكري والفقهي الإسلامي على مدى أربعة عشر قرنًا، والرجوع إلى الكتاب والسنة بشكل مجرد، ورفض أية وصاية ـ على حد زعمهم ـ يفرضها ذلك الإنتاج، وعدم الاعتراف بكثير من شروط الاجتهاد التي وضعها السلف. ويظهر هذا عند د. حسن حنفي في كتابه «التراث والتجديد»، ود. نصر أبو زيد في كثير من مؤلفاته، كما سيتضح.

ب ـ ادعاء أن المهم هو أساس الإسلام، ورسالته المهمة في إصلاح النفوس وتزكيتها وتهذيب الأخلاق، وأن هذا أهم من تطبيق الشريعة وإقامة الحدود، والجهاد وغير ذلك.

ج ـ دعوى الحرص على الوحدة وعدم التفرق، وهذه الدعوى قديمة ومتجددة لدى العلمانيين، فهم يرفعون هذا الشعار في كل مكان، ويرفضون التمسك بالدين، وبالأخص في حكم المجتمع لأنه ـ على حد زعمهم ـ يفرق المجتمع، ويؤجج النزعة الطائفية، وقد قال بهذه الدعوى كثير من العلمانيين؛ بل يذهب العلمانيون في تنظيرهم إلى وجوب تطبيق العلمانية لتحقيق ما يسمى بالوحدة الوطنية. وهذا اتجاه ظاهر عند د. نصر أبو زيد في مطالبته بإلغاء أحكام الذمة، وكذلك أحمد عبد المعطي حجازي.

د ـ القول بتغير الفتوى بتغير الزمان؛ فالعلمانيون يذكرون هذه القاعدة

في أكثر كتاباتهم، ويلفون حولها ويدورون، ويقيمون الحجج لها، وينقلون النصوص، ويحشدون أقوال السلف على صحتها وأهميتها، وهذا قول معظمهم.

وسوف أدلل أثناء البحث على ما قلت.

وفيما يلي لمحة تتناول الأسلوب الذي قام عن طريقه العلمانيين بنشر ثمار أفكارهم العلمانية التي سبق لجيلهم الأول بذر بذورها الخبيثة، مع تحديثها ومحاولة تأصيلها وتقعيدها وإلباسها ثوبًا دينيًّا جديدًا يضمن قبولها لدى عوام الناس.

بدأت هذه المرحلة تقريبًا في النصف الثاني من القرن العشرين حتى وقتنا هذا.

وقد اتسمت به هذه المرحلة أيضًا بتجنيد عدد كبير من المثقفين والمفكرين، ومن المتخصصين في مجالات (فيما يسمى بالعلمانية الجزئية)، أي: علمنة الاقتصاد، وعلمنة الاجتماع، وعلمنة السياسة والدولة، بهدف الوصول إلى العلمانية الشاملة التي تسيطر فيها المادية كرؤية شاملة للحياة.

ويُعَد المجال الديني من أهم المجالات التي جُنِّد لها كثير من المفكرين.

ومن أمثال هؤلاء (على سبيل المثال لا الحصر):

١ ـ د. حسن حنفي[١]: مصري.

---

(١) د. حسن حنفي، مصري، كان عضوًا في جماعة الإخوان المسلمين قبل الثورة ثم عاصر الثورة وتفاعل معها، يعمل أستاذًا للفلسفة بجامعتي القاهرة وفاس، حصل على الدكتوراه من السوربون في ثلاثية كان موضوعها: مناهج التفسير وتفسير الظاهريات وظاهريات التفسير، مؤسس مجلة اليسار الإسلامي في القاهرة. عمل رئيسًا لقسم الفلسفة الإسلامية، كلية الآداب ـ جامعة القاهرة. يرى أن دوره الرئيسي هو خلق تيار جديد يجمع بين الأصولية الإسلامية والثورة العربية، ولذا يتبنى فكرة اليسار الإسلامي، كمحاولة لرأب الصدع بين الحركة الإسلامية والثورة العربية، واتجاهه مادي صرف يهدف إلى طمس ما تعارف عليه الناس من حقائق الدين وتعاليمه حيث يستبعد ما يراه صالحًا ويعيد صياغة وتشكيل ما يراه صالحًا بالطريقة التي تمكنه من =

٢ ـ د. نصر حامد أبو زيد[١]: مصري.

٣ ـ المحامي: خليل عبد الكريم[٢]: مصري.

= إقامة مشروعه الثوري الاشتراكي. له مشروعات لتجديد التراث، منها: التراث والتجديد، ويقول عنه: إنه إحياء جديد لعلم أصول الدين، وله أيضًا: من العقيدة إلى الثورة، والدين والثورة، وغيرها.

(١) نصر حامد أبو زيد، مصري الجنسية، ولد ١/٧/١٩٤٣م، بطنطا محافظة الغربية، وتخرج في كلية الآداب، جامعة القاهرة، وحصل على الدكتوراه من قسم اللغة العربية وآدابها، كلية الآداب ـ جامعة القاهرة، في الدراسات الإسلامية سنة ١٩٧٢م، عُين سنة ١٩٩٥م أستاذًا بقسم اللغة العربية وآدابها بنفس الكلية. تلقى سنة ١٩٧٥ ـ ١٩٧٧م منحة من مؤسسة فورد للدراسة في الجامعة الأمريكية بالقاهرة، وفي سنة ١٩٧٨ ـ ١٩٧٩م، ومنحة في مركز دراسات الشرق الأوسط جامعة بنسلفانيا بالولايات المتحدة الأمريكية، وفي سنة ١٩٨٥ ـ ١٩٨٩م عُين في اليابان في جامعة أوساكا اليابانية أستاذًا زائرًا لتدريس اللغات الأجنبية، وفي سنة ١٩٩٥م عمل أستاذًا في جامعة ليدن بهولندا.
ومن كتبه: الاتجاه العقلي في التفسير دراسة قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة، مفهوم النص، نقد الخطاب الديني، الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية.
وقد أعد الدكتور محمد بلتاجي عميد كلية دار العلوم تقريرًا أورد به العبارات التي تعد كفرًا في الكتاب الأخير، وكذلك أعد الدكتور إسماعيل سالم أستاذ الفقه المقارن بكلية دار العلوم، ود. عبد الصبور شاهين تقريرًا مماثلًا عن كتابه مفهوم النص، واستنادًا على هذه التقريرات وبناء على ما كتبه د. نصر من مقالات؛ رفعت ضده دعوى الحسبة بالتفريق بينه وبين زوجته (أي تطبيق أحكام الردة عليه).
«وقبلت المحكمة دعوى الحسبة، وحكمت بالتفريق بينه وبين زوجته في جلسة علنية بتاريخ ١٦ من محرم ١٤١٦هـ، الموافق ١٤ يونيو/ حزيران ١٩٩٥م» [انظر: رأي القضاء في قضية نصر أبو زيد للدكتور إسماعيل سالم، الطبعة الأولى، سنة ١٤١٦هـ ـ ١٩٩٥م].

(٢) من مواليد أسوان، تخرج في مايو/أيار ١٩٥١م في كلية الحقوق جامعة فؤاد الأول، قضى فترة التمرين على المحاماة بمكتب الأستاذين عبد القادر عودة، وإبراهيم الطيب، واعتقل على ذمة قضية الإخوان المسلمين ١٩٥٤ ـ ١٩٦٥م. نشر العديد من المقالات والأبحاث في الأهالي والطليعة واليقظة العربية والمصور وصوت العرب، صدر له كتاب: موقف الإسلام من العمل والعمال ضمن المكتبة السياسية التي تصدرها أمانة التثقيف بحزب التجمع الوطني الوحدوي، من اليسار الإسلامي الذي يؤمن بأن الشرائع السماوية عمومًا قوة دافعة للتقدم، وأن جوهر العقيدة في الإسلام هو التوحيد وجوهر الشريعة في العدل. عمل عضو الأمانة العامة لحزب التجمع الوطني. [التطبيق الشريعة... لا للحكم، كتاب الأهالي، رقم (١٤)]؛ لم أكثر من ذكر آرائه لكونها مطابقة لأقوال د. نصر أبو زيد، ود. محمد أركون.

٤ ـ المستشار: محمد عشماوي[١]: مصري.

٥ ـ د. محمد شحرور[٢]: سوري.

٦ ـ د. محمد أركون[٣]: جزائري.

٧ ـ د. محمد عابد الجابري[٤]: مغربي.

---

(١) محمد سعيد عشماوي، مصري الجنسية، عمل رئيسًا لمحكمة جنايات، ومحكمة أمن الدولة العليا، كما عمل وكيلًا للنائب العام، وقاضيًا ورئيسًا للنيابة العامة، وتقلب في عدة مناصب أخرى، وعمل محاضرًا للقانون المقارن والشريعة الإسلامية في عدة جامعات مثل الجامعة الأمريكية بالقاهرة، وتوبنجن بألمانيا، والسوربون بفرنسا، ومعهد الدراسات الشرقية بروسيا. من مؤلفاته: أصول الشريعة، الإسلام السياسي، جوهر الإسلام، من وحي القلم، حصاد العقل، وغيرها.

(٢) محمد شحرور، سوري الجنسية، تخرج في جامعة دمشق، كلية الهندسة ـ قسم الهندسة المدنية، أوفد من قِبَل الجامعة سنة ١٩٧٠م إلى أيرلندا «دبلن» للحصول على الماجستير والدكتوراه في الهندسة المدنية. ١٩٥٨ ـ ١٩٦٤م درس في الاتحاد السوفيتي (الهندسة المدنية)، ومن مؤلفاته: الكتاب والقرآن قراءة معاصرة، الكتاب الثاني من السلسلة: الدولة والمجتمع، وغيرها.

(٣) جزائري من مواليد ١٩٢٨م، أتم دراسته بباريس ١٩٥٥م، وحصل على الدكتوراه من السوربون ١٩٦٩م حول الإنسية العربية في القرن الرابع الهجري، وحاضر بالعديد من الجامعات الفرنسية والعربية.

معظم مؤلفاته بالفرنسية، وهو علماني يدعو إلى التعامل مع الإسلام ـ والقرآن والسنة بالذات ـ بالمقاييس الغربية، وبالاستفادة من المعطيات التي خلفها ماركس ونيتشه وغيرهما، ويعتبر الدين الذي ينتهجه الناس مجموعة من المعطيات البطريركية التي خلفها الفقهاء وأسبغوا عليها صبغة القداسة.

ومن آرائه أيضًا: إن مفهوم الدين لم يبلور بلورة كافية للقيام بقفزة نظرية لا نتردد معها أن نجزم بأن الأديان ما هي إلا أيديولوجيات. [مجلة الوحدة: العدد ٦ ـ ١٩٨٥م].

وننقل للإيضاح جزءًا من حوار أجرته معه مجلة فرنسية يعكس جزءًا من طريقته في التفكير التي تعتمد على القفز والمغالطات واستغفال القارئ، فيقول: «باسم القرآن تقطع أياد وترجم نساء ويفرض الحجاب وتقام حروب مقدسة، وهذه الأفعال تقام باسم القرآن ولكنها في الواقع خيانة له، وإن السلطات السياسية تفسر النص القرآني بمفهومها الخاص، أما النص نفسه فهو مغطى أو محرف أو منسي». [العقلانية هداية أم غواية، عبد السلام بسيوني، دار الوفاء للطباعة والنشر، ط. الأولى ١٤١٢هـ ـ ١٩٩٩م].

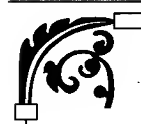
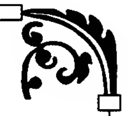
(٤) ولد الجابري في المغرب سنة ١٩٣٦م، حصل على شهادة الليسانس في الفلسفة عام =

٨ ـ أحمد عبد المعطي حجازي[1]: مصري.

وقد تناولت خلال البحث أقوالًا لهؤلاء ـ أصحاب الاتجاه العلماني الديني ـ من حيث دراسة أقوالهم في القرآن وعلومه بهدف كشف محاولاتهم لإلباس آرائهم العلمانية ثوب الإسلام، ولم أتعرض لما هو خارج نطاق البحث من أقوال لهم في مجالات أخرى غير النواحي التفسيرية أو القرآنية.

= ١٩٦٤م، وعلى دبلوم الدراسات العليا في الفلسفة عام ١٩٦٧م، وعلى الدكتوراه في الفلسفة عام ١٩٧٠م من كلية الآداب بالرباط، وعمل أستاذًا للفلسفة والفكر العربي والإسلامي في كلية الآداب بالرباط سنة ١٩٦٧م، له العديد من الكتب والمؤلفات مثل: نحن والتراث، الخطاب العربي المعاصر، تنبيه العقل العربي، من أجل رؤية تقدمية لبعض مشكلاتنا الفكرية والتربوية.

(١) من مواليد محافظة المتوفية عام ١٩٣٥م.
عمل مديرًا لتحرير القسم الثقافي في مجلة «روزاليوسف»، ثم أستاذًا لمادة الشعر العربي الحديث في جامعة باريس، كما شغل منصب رئيس تحرير مجلة إبداع، التي تصدرها الهيئة العامة المصرية للكتاب، وله مقال أسبوعي في جريدة الأهرام. من مؤلفاته: «محمد وهؤلاء»، «عروبة مصر»، «أحفاد شوقي»، «الشعر رفيقي»، «حديث الثلاثاء».

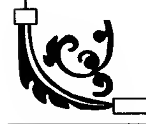
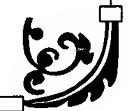



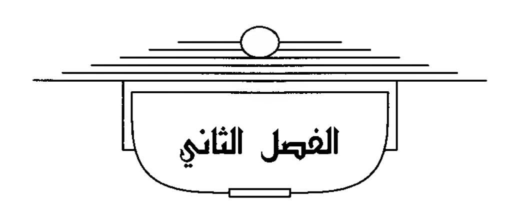
الفَصْلُ الثَّانِي

هدف العلمانيين من الخوض في التفسير

المبحث الأول: الهدف الحقيقي وهو الترويج للعلمانية.

المبحث الثاني: الهدف المزعوم وهو تجديد علم التفسير.



هدف العلمانيين
من الخوض في تفسير القرآن الكريم

إذا كانت عناية علماء التفسير بهذا العلم للغايات السامية سالفة الذكر، من توضيح الحق والتدليل عليه، ونشره والدعوة إليه، فإن للعلمانيين هدفًا آخر من الخوض في هذا العلم.

فلقد نظر العلمانيون إلى القرآن على أنه حاجز متين، وحصن حصين يمنع عقول المسلمين وقلوبهم من قبول دعوى العلمانية. ورأوا أن مرجعية المسلمين إلى أحكامه، وتعظيم أوامره عقبة في سبيل نشر أفكارهم.

وبعد مراجعة تجربة الجيل العلماني المؤسس حين حاولوا إبعاد الناس عن اتباع القرآن والتشكيك فيه صراحة وبدون مواربة، فأثار ذلك حفيظة أهل الإسلام وشنوا عليهم حربًا أنهكتهم ومنَّتهم بخسائر اجتماعية وثقافية وسياسية كبيرة؛ وعليه فقد عزم العلمانيون المُحْدَثون على هدم الحصن من داخله، ولبس العباءة والعمامة قبل الدعوة للتغريب، وامتطاء صهوة جواد العلم قبل الدعوة إلى الضرب بالقرآن عُرض الحائط. ورأوا أن هذه الطريقة الملتوية تنطلي على العامة وغير المتخصصين، وتتيح لهم الفرصة للهجوم على الدين باسم الدين ولا تثير حفيظة المسلمين ضدهم.

ومما يدل على ذلك قول د. فؤاد زكريا ـ وهو يتحدث عن التعديل في العقائد والألوهية والوحي الذي حدث في الغرب، ذاكرًا أمثلة من اعتقاد جون بريون في السببية الذي يلغي كل الخرافات والعقائد الباطلة ـ: «هذا النوع من التعديل في المفاهيم الرئيسية يستحيل تصوره في مجتمعنا، بل إن محاولة كهذه تدان بشدة وتُعرض صاحبها ـ ونحن في الربع الأخير من القرن العشرين ـ

لأخطار معنوية ومادية خطيرة»[1] اهـ.

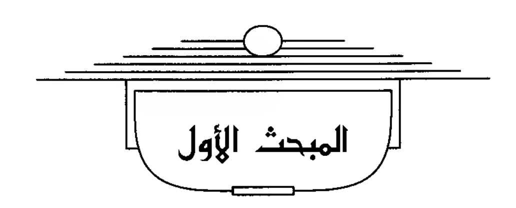
وأيضًا يتحدث د. الجابري عن حالة المغرب المعاصر فيقول: «يمكن أن تكون الدولة علمانية المضمون كما هو الحال اليوم، لكنها لا يمكن أن تتبنى العلمانية شعارًا أيدلوجيًا، بل لا بد أن تعلن تمسكها بالدين والعمل على نصرته»[2].

ومن هنا كان توجههم للخوض في التفسير واضح المعنى، معقول المغزى، بيِّن الهدف، وهو الترويج للعلمانية ونشرها؛ لكن تحت شعار تجديد وتطوير علم التفسير، فهذا الشعار يملؤون به الكتب والمجلات ليظهروا بمظهر المفكرين المجددين، وينفوا عن أنفسهم الشكوك والشبهات، ويفتحوا به قلوب الناس لقبول آرائهم، فيزعمون أن انحرافاتهم في تفسير آيات الله ما هي إلا نتيجة لذلك التجديد، وأنها قراءة عصرية للقرآن وتطبيق حقيقي لروح الإسلام. ساعين لهدفهم الحقيقي في خبث ودهاء، مقتربين منه في حذر شديد.

---

(١) انظر: الصحوة الإسلامية في ميزان العقل (ص١٥٧)، نقلًا عن أقطاب العلمانية (ص٤٤).

(٢) نقد الخطاب الديني، لنصر حامد أبو زيد (ص٤٣)، الطبعة الثالثة، يوليو ١٩٩٥م، مكتبة مدبولي.



المبحث الأول

الهدف الحقيقي: الترويج للعلمانية

زلّت ألسنة العلمانيين بهدفهم الحقيقي رغم حرصهم الشديد على التمويه والتضليل، مصداقًا لقوله تعالى: ﴿وَلَتَعْرِفَنَّهُمْ فِي لَحْنِ الْقَوْلِ﴾ [محمد: ٣٠]، فقد صرَّحوا أن العقبة التي أمامهم لنشر العلمانية هي الدين، وأن هذه العقبة تزداد تعقيدًا مع الوقت، فيقول د. النويهي[1] معاتبًا العلمانيين الذين يوجهون جهودهم إلى الإصلاح الجزئي ـ بزعمه ـ فيقول: «من الخطأ عدم تقدير مدى سيطرة الدين على عقول المؤمنين به، وهم كثرة الناس، وأن هذه الكثرة ليست مستعدة للتنازل عن معتقداتها الدينية مهما يقم لها الدليل والبرهان على أن هذا التنازل في مصلحتها الفكرية والمادية معًا، فلنوجه جهودنا المبعثرة ونقنع الناس بألا يتخذوا من الدين حجر عثرة أمام كل رأي جديد، ونفكر كيف نروج بينهم تلك النظرة العلمانية»[2]، ويقول محمد أركون: «نلاحظ في كل المجتمعات الإسلامية أن الإسلام يشهد اليوم انتشارًا وذيوعًا لم يعرفها في ماضيه السابق كله»[3]، ويعتب د. حسن حنفي على أولئك المتسرعين من العلمانيين الذين يشرعون في إعمال البناء الجديد مع أن البناء القديم ما زال قائمًا فيقول: «فهم على حق من حيث المبدأ وعلى خطأ من حيث الواقع، فتسرع (هذه الطائفة) بإعادة البناء والقديم ما زال قائمًا، فتبني فوق بنيان متهدم قائم دون أن تكمل الهدم لتعيد البناء من جديد»[4].

---

(١) كاتب علماني يدعو لمثل ما يدعو إليه د. حسن حنفي.

(٢) نحو ثورة في الفكر الديني (ص٩٨)، دار الأدب بيروت؛ نقلًا عن أقطاب العلمانية لطارق منينة، دار الدعوة، ط. الأولى، ٢٠٠٠م (ص٥٣).

(٣) تاريخية الفكر الإسلامي، محمد أركون (ص١١٥)، ط. الثانية ١٩٩٦م.

(٤) التراث والتجديد، حسن حنفي (ص٢٤).

والمتفحص لهذا القول يرى أن د. حسن حنفي والعلمانيين عمومًا لا يرضون ببناء علمانيتهم مع وجود آثار للدين في القلوب، ولكن يرومون تحطيم الدين أولًا، ثم بناء الهيكل العلماني، دون خوف من التهديد الإسلامي للعلمانية في المستقبل.

وعليه فقد رأوا أن نشر العلمانية في قطاعات واسعة من المسلمين لا بد له من تغيير أسس الفكر والعقلية الإسلامية، وهو ما عبروا عنه بـ «هدم القديم»، وفي سبيل ذلك الهدم كانت جهودهم تصب في عدة أمور، نحاول أن نميز بينها نسبيًا فيما يلي:

أولًا: نزعُ القداسة عن النص القرآني عن طريق الدعوة إلى النقد الحر.

ثانيًا: هدم مبدأ المرجعية لنصوص القرآن الكريم.

ثالثًا: إبطال مرجعية كتب التفسير التراثية وإضعاف الثقة بها.

رابعًا: العمل على تحلل المجتمع من عُرَى الدين.

خامسًا: نشر الإباحية ومحاولة صبغ المجتمع بالصبغة الغربية.

* المطلب الأول *

نزع القداسة عن النص القرآني
عن طريق الدعوة إلى النقد الحر

من سمات أصحاب الفكر العلماني افتعال المشاكل من لا شيء، واختلاق الأزمات الفكرية التي لا وجود لها، ففي حين يرى المسلمون منذ بزوغ فجر الإسلام، أن اليقين المنافي للشك من أهم شروط صحة الإيمان، لقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا ٱلْمُؤْمِنُونَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ ثُمَّ لَمْ يَرْتَابُوا۟ وَجَٰهَدُوا۟ بِأَمْوَٰلِهِمْ وَأَنفُسِهِمْ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ ۚ أُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلصَّٰدِقُونَ﴾ [الحجرات: ١٥]، وأن تحققه في القلب هو الحد الفاصل بين الإيمان والنفاق؛ حيث قال تعالى: ﴿يَوْمَ يَقُولُ ٱلْمُنَٰفِقُونَ وَٱلْمُنَٰفِقَٰتُ لِلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ٱنظُرُونَا نَقْتَبِسْ مِن نُّورِكُمْ قِيلَ ٱرْجِعُوا۟ وَرَآءَكُمْ فَٱلْتَمِسُوا۟ نُورًا فَضُرِبَ بَيْنَهُم بِسُورٍ لَّهُۥ بَابٌۢ بَاطِنُهُۥ فِيهِ ٱلرَّحْمَةُ وَظَٰهِرُهُۥ مِن قِبَلِهِ ٱلْعَذَابُ﴾ [الحديد: ١٣].

يفتعل العلمانيون الآن الضجات الفكرية والإعلامية التي يطالبون فيها المسلمين بالتخلي عن ثوابت دينهم، والشك فيها، بل وانتقاصها بتوجيه النقد إليها.

يقول محمد أركون: «نحن نريد القرآن المتوسل إليه من كل جهة والمقروء والمشروح من قبل الفاعلين الاجتماعيين (المسلمين) مهما يكن مستواهم الثقافي وكفاءتهم العقائدية، أن يصبح موضوعًا للتساؤلات النقدية المتعلقة بمكانته اللغوية، التاريخية والأنتربولوجية والثيولوجية والفلسفية، ونطمع من جراء ذلك إلى إحداث نهضة ثقافية عقلية وحتى إلى ثورة تصاحب الخطابات النضالية العديدة من أجل أن تفسر منشأها ووظائفها ودلالاتها؛ ومن ثم من أجل السيطرة عليها»[1].

ويشرح أركون دوره في نقد الخطاب الديني ويحدده فيقول: «وهكذا - [أي بعد محاولة خلف الله] بقي علينا مهمة صعبة ينبغي إنجازها ضمن منظور المساهمة في بلورة «نظرية لتفسير الحكاية الأسطورية».

ويشرح المطلوب فيقول: «إن مجموع هذه النصوص يتطلب معاملة مزدوجة: فأولًا: ينبغي القيام بنقد تاريخي لتحديد أنواع الخلط والحذف والإضافة والمغالطات التاريخية التي أحدثتها الروايات القرآنية بالقياس إلى معطيات التاريخ الواقعي المحسوس. وثانيًا: ينبغي القيام بتحليل التبيين كيف أن القرآن ينجز أو يبلور (بنفس طريقة الفكر الأسطوري الذي يشتمل على أساطير قديمة متبعثرة) شكلًا ومعنًى جديدًا»[2].

ويقول د. نصر حامد أبو زيد: «إن النص القرآني وإن كان نصًّا مقدسًا إلا أنه لا يخرج عن كونه نصًّا؛ فلذلك يجب أن يخضع لقواعد النقد الأدبي كغيره من النصوص الأدبية»[3].

---

(١) الفكر العربي قراءة علمية (ص٢٤٦)، الطبعة الثانية ١٩٩٦م، المركز الثقافي العربي للطباعة والنشر والدار البيضاء.

(٢) الفكر العربي قراءة علمية (ص٢٥٠)، والأقواس من عند المؤلف.

(٣) مفهوم النص دراسة في علوم القرآن، نصر أبو زيد (ص٢٤)، الطبعة الرابعة سنة ١٩٩٨م، المركز الثقافي العربي للطباعة والنشر، الدار البيضاء.

ولا يخفى أن له كتابًا كاملًا بعنوان: نقد الخطاب الديني.

ويقول أحمد عبد المعطي حجازي: «فلم يحدث أن تقاطعت طرقنا مع طرق الدين كما تتقاطع الآن، ولم يحدث من قبل أن بدا لنا هذا الخطاب[١] رثًّا مستهلكًا عقيمًا لا علاج له إلا بنقد جذري شامل، نتخلص فيه من ثمره الفاسد وأوراقه الصفراء وفروعه الجافة، وتقلب الأرض حوله لنستعيد صلتنا بجذوره»[٢].

أما د. محمد عابد الجابري فله رأي خاص في موضوع نقد القرآن، وهو أنه ضروري لكن ليس وقته الآن.

حيث يقول: «لا الوضعية الثقافية والبنية الفكرية العامة المهنية، ولا درجة النضُوج لدى المثقفين أنفسهم يسمح بهذا النوع من الممارسة الفولتيرية[٣] للنقد اللاهوتي، ولا السياسة تسمح، وبطبيعة الحال فالإنسان يجب أن يعيش داخل واقعه لا خارجه حتى يستطيع تغييره».

ويقول عن خطته في هذا الصدد: «هناك من يرى أن من الواجب مهاجمة اللاعقلانية[٤] في عقر دارها وهذا خطأ في رأيي؛ لأن مهاجمة الفكر اللاعقلاني في مسلماته في فروضه في عقر داره يسفر في غالب الأحيان عن إيقاظ، تنبيه، رد فعل، وبالتالي تعميم الحوار ما بين العقل واللاعقل، والسيادة في النهاية ستكون خاضعة حتمًا للاعقل؛ لأن الأرضية أرضيته والميدان ميدانه، والمسألة مسألة تخطيط»[٥].

وما يدعو إليه حتى لا تحدث ردة الفعل هذه، هو تأخير هذه المرحلة

---

(١) صَرّح أحمد عبد المعطي حجازي في المقال الذي يليه بتاريخ ٣٠/١١/٢٠٠٢م، أن الخطاب الديني يطلق على (النصوص وتفسيرها).

(٢) مقال في الأهرام بتاريخ ١٦/١/٢٠٠٢م بعنوان تجديد الخطاب الديني.

(٣) نسبة إلى فولتير الفيلسوف المعروف الذي اشتهر بنقد الفكر الكنسي.

(٤) يسمي المرجعية للقرآن والسنة باللاعقلانية.

(٥) التراث والحداثة (ص٢٥٩)؛ يظهر في هذا الكلام بوضوح حذر العلمانيين المحدثين من الأسلوب الصريح في الطرح؛ خشية إيقاظ المشاعر الإسلامية التي يسميها باللاعقل.

حتى يحين وقتها فيقول: «يجب علينا أن ننقد مفاهيمنا الموروثة ـ يمكن أن نمارس النقد اللاهوتي من خلال القدماء ـ؛ يعني نستطيع بشكل أو بآخر استغلال الحوار الذي دار في تاريخنا الثقافي ما بين المتكلمين بعضهم مع بعض، ونوظف هذا الحوار، لنا حرمات يجب أن نحترمها حتى تتطور الأمور، المسألة مسألة تطور»[1].

وهذا يفسر كيف يبدأ العلمانيون معتزلة، ثم ينتهون في بعض الأحيان زنادقة.

والمتفحص لهذه الأقوال يرى بوضوح إقرار العلمانيين أنفسهم بأن نقد الدين والوحي شيء شنيع غير ممكن في مجتمع يعظم الشعائر ويؤمن بإلٰهية الوحي وعصمة الشريعة؛ ولذا فهم يخططون ويقتربون بحذر من هذا الأمر، ولا شك في أن اعتقاد الإنسان بأن في القرآن نقصًا أو خللًا يمكن نقده مضاد للعقيدة السليمة[2].

* المطلب الثاني *

هدم مبدأ المرجعية لنصوص القرآن الكريم

عند الحديث عن الغاية من علم التفسير، بدا واضحًا أن دارس التفسير هو باحث عن مراد الله تعالى لتطبيقه في شؤون دينه ودنياه.

وعليه فمدارسة علم التفسير والاهتمام به تعبر عن المرجعية لله ورسوله الذي يحاربه العلمانيون لمعارضته للمبادئ والأسس الفكرية العلمانية، فقد سبق من تعريف العلمانية بيان أنها تقوم على إبعاد الدين عن شؤون الحياة، وإدارتها على أساس قيم وقوانين دنيوية محضة.

ولذا فقد اتفق أصحاب التيار الحديث من العلمانيين مع أسلافهم على ضرورة تنحية القرآن وأحكامه عن حياة الناس، وإيقاف تأثيره الرباني عليهم، وإفساد ثمار اتباعه المباركة، ولكن افترقوا عنهم في أسلوب الطرح. فبينما

---

(١) التراث والحداثة (ص٢٦٠).

(٢) انظر: الباب الثاني، موقف العلمانيين من الشروط الواجب توافرها في المفسر.

استخدم القدامى الأسلوب الصريح المباشر في الطرح، تخلى عنه تلامذتهم واستخدموا الأسلوب المموه ـ كما سبق ـ الذي يتكون من مرحلتين:

١ ـ **مرحلة تخدير العواطف**: بإنشاء المؤتمرات والندوات وكتابة المقالات التي تعظم القرآن وتدعو إلى التمسك بالفهم الصحيح للقرآن الكريم والإسلام الحقيقي، والتباكي على حال الإسلام والمسلمين الذين أساؤوا فهم دينهم وتطبيق أحكامه.

٢ ـ **مرحلة الطرح العلماني «الإسلامي»**: وهي تبدأ بطرح الحلول لمشاكل المسلمين التي سبق التباكي عليها، فإذا بهذه الحلول هي عين العلمانية، وهو ادعاء أن الفهم الحقيقي للقرآن الكريم وهو ترك الدنيا للناس يديرونها كيف شاؤوا، في سياستها واقتصادها وسلمها وحربها، ولم يُلزم الناس إلا بالعبادات المحضة فقط، وبالتالي فهم يَصلون إلى أسس المبدأ العلماني ولكن باسم الإسلام.

يقول د. نصر أبو زيد: «آن أوان المراجعة والانتقال إلى مرحلة التحرر لا من سلطة النصوص وحدها، بل من كل سلطة تعوق مسيرة الإنسان في عالمنا، علينا أن نقوم بها الآن وفورًا. قبل أن يجرفنا الطوفان»[١].

ويقول في موضع آخر: «إن حل مشكلات الواقع إذا ظل معتمدًا على مرجعية النصوص الإسلامية يؤدي إلى تعقيد المشاكل»[٢] اهـ.

ويقول: «إذا كان مبدأ تحكيم النصوص يؤدي إلى القضاء على استقلال العقل وتحويله إلى تابع يقتات بالنصوص ويلوذ بها ويحتمي؛ فإن هذا ما حدث في تاريخ الثقافة العربية الإسلامية»[٣] اهـ.

---

(١) الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية (ص١٤٦)، سينا للنشر سنة ١٩٩٢م، وهذا قد نشرته مجلة الشعب بتاريخ ١٦/ ٤/ ١٩٩٣م في تقرير د. محمد البلتاجي ـ عميد كلية دار علوم وأستاذ الفقه وأصوله ـ عن كتابات د. نصر أبو زيد «الإمام الشافعي» مع ما ذكره الدكتور البلتاجي عن هجوم عنيف من د. نصر على الإمام الشافعي، وكذب على أبي حنيفة، وتحقير للصحابة واتهامهم بالعصبية.

(٢) النص، السلطة، الحقيقة (ص١٤٤)

(٣) نقد الخطاب الديني (ص٢٧).

وهذه المحاولات للهدم شملت كل معاني المرجعية السياسية التي أطلقوا عليها اسم «الحاكمية»، أو الفردية، أو الاجتماعية.

يقول نصر أبو زيد: «خطر الحاكمية ليس مقصورًا على مستوى الدلالة السياسية بل يمتد عمقًا في بنية الوعي الاجتماعي بدءًا من الأسرة فتتحول المؤسسة الدينية - الأزهر - إلى حكم في شؤون الفكر والإبداع الفعلي والفني، وإن وجود جهاز للرقابة على الكتب والمصنفات الفنية والأدبية كارثة في حد ذاتها»[1].

وفي مقال لأحمد عبد المعطي حجازي: «وما زلنا نشكك في كفاءة العقل ونحارب التفكير الحر ونلجأ إلى الأمر والنهي ونرتعب من النقد ونرفض المناقشة».

ثم يكمل بقية المقال منتقدًا السؤال عن الحلال والحرام في كل شيء، دون السؤال عن النفع أو الضر أو الربح أو الخسارة... لأن كل مجالات الحياة من الأمور الدنيوية التي لا علاقة لها بالدين. فنحن فقط نحتاج في أمورنا الدنيوية لنكون أمناء طيبين ذوي ضمائر حية فقط.

يقول د. حسن حنفي: «مهمة التراث والتجديد التحرر من السلطة بكل أنواعها، سلطة الماضي وسلطة الموروث، فلا سلطان إلا للعقل، ولا سلطة إلا لضرورة الواقع»[2]

ولا يخفى أن كلامهم يدور حول فصل الدين عن الحياة سياسةً واقتصادًا... إلخ.

ولا عجب في وجود هذه الآراء الإلحادية عند العلمانيين الغربيين؛ لكن العجب أن تنطلق هذه الدعوات ممن يؤلف الكتب في علوم القرآن والتفسير ويكتب في ذلك المقالات.

فلماذا نشغل أنفسنا بالقرآن وليس لنا مرجعية إليه؟ وما هو الهدف إذن

---

(١) النص، السلطة، الحقيقة، نصر حامد أبو زيد (١٤٣).

(٢) انظر: التراث والتجديد، لحسن حنفي (ص٤٥).

من تأويل القرآن وفهم النص إذا كنا ننوي ألا نعمل به؟ أرى أن الإجابة واضحة لكل ذي لب، وهي أن العلمانيين لم يشغلوا أنفسهم بذلك إلا ليلبسوا على الناس دينهم، ويضلوهم ويزينوا لهم سلوك طريق الإلحاد.

وما أشبه الليلة بالبارحة، وصدق رسول الله ﷺ إذ يقول: «**لتتبعن سَنن الذين من قبلكم، حتى لو دخلوا في جحر ضب لاتبعتموهم**»، قلنا: يا رسول الله اليهود والنصارى؟ قال: «**فمن؟**»(١).

بالأمس، قال بنو إسرائيل لموسى عليه السلام: ﴿**يَٰمُوسَى ٱجْعَل لَّنَآ إِلَٰهًا كَمَا لَهُمْ ءَالِهَةٌ قَالَ إِنَّكُمْ قَوْمٌ تَجْهَلُونَ**﴾ [الأعراف: ١٣٨].

يقول العلمانيون اليوم: اجعلوا لنا إلَّهًا ولا نرضى بالله ربًّا ولا معبودًا، حررونا من عبودية النصوص، وما النصوص والعمل بما فيها إلا عبودية لله، وما عبودية الله تعالى إلا الإسلام بعينه. فهلا قلتم: خلصونا من الإسلام؟!!

* المطلب الثالث *

إبطال مرجعية كتب التفسير التراثية وإضعاف الثقة بها

يهدف العلمانيون إلى إبطال مرجعية كتب التفسير التراثية وإضعاف الثقة بها، وقطع الصلة بين الأمة وتراثها، لتضل طريقها، ويفقد الدين معالمه، ويلبس على الناس الحلال والحرام؛ إذ ليس بعد قطع الصلة بين الأمة وعلمائها الأجلاء الأتقياء، إلا أن يتخذ الناس رؤوسًا جهالًا فيضلوا، وقد سلكوا في سبيل ذلك كل مسلك، مثل انتقاص العلماء وكتبهم ووصفها بالسطحية تارة، والرجعية أخرى، وأنها غارقة في الأسطورة والخيال ثالثة... وهكذا.

ومن ذلك قول د. شحرور: «فماذا قدم السادة العلماء للناس؟ لقد تصدر العلماء المجالس والإذاعة والتليفزيون على أنهم علماء المسلمين،

---

(١) رواه البخاري في صحيحه، كتاب أحاديث الأنبياء، باب ما ذكر عن بني إسرائيل، رقم (٣١٩٧)، ومسلم في صحيحه، كتاب العلم، باب اتباع سنن اليهود والنصارى، رقم (٤٨٢٢).

وجلهم ناقل وليس بمجتهد،أي أنهم قدموا لنا ماذا فهم السلف من القرآن على أنه تفسير للقرآن، والواقع أنهم بذلك لم يقدموا ما يؤكد أن القرآن صالح لكل زمان ومكان، بل قدموا تفاعل هؤلاء الناس مع القرآن، وبالتالي قدموا الأرضية المعرفية التاريخية لهؤلاء الناس إلينا ونحن في القرن العشرين، أي قدموا لنا تراثًا إسلاميًّا ميتًا، وكل الشواهد التي نراها في القرن العشرين هي أن الإسلام دين خارج الحياة جاء للناس جميعًا وهو عبء عليهم. والمشكلة أنهم نقلوه عن أموات وأهملوا أن صاحبه حي باق. وبعض رجال الدين شاؤوا أم أبوا، بموت النبي ﷺ والصحابة، حولوا القرآن تراثًا ولم يعلموا أن كل ما فعله النبي ﷺ والصحابة هو الاحتمال الأول لتفاعل القرآن مع العرب في القرن السابع الميلادي (الثمرة الأولى). وبذلك أصبح الإسلام دين نقل، ومات العقل والنظرة النقدية إلى النصوص، وعند مشايخنا فهم القرآن هو عن. . . عن، وقال مجاهد وعكرمة وابن عباس وابن كثير والزمخشري، علمًا بأن أقوال هؤلاء ليس لها قيمة علمية كبيرة بالنسبة لنا، ولكن لها قيمة تراثية أكاديمية بحتة»[1].

ويقول د. محمد أركون: «أما الفكر العربي والإسلامي فلم يشارك في أي جزء من هذا المسار الفكري الطويل الذي ابتدأ من القرن السادس عشر، لقد انكفأ على ذاته داخل منهجية سكولاستيكية، اتباعية، اجترارية، وكانت هذه السكولاستيكية نفسها قد انقسمت إلى معارف جزئية مبعثرة وتشكلت على هيئة مذهبية مبتورة ومتنافسة ومغلقة بعضها على البعض الآخر»[2].

وهذا الوصف أو قريب منه قد عقد له بابًا كاملًا في كتابه، يصف فيه كتاب الإتقان للسيوطي بالسطحية. . . إلخ.

ـ أما د. نصر أبو زيد فقد كان أذكى من هؤلاء. . . فلم يصرح بأي كلمة ـ على حد علمي ـ توحي بانتقاص التراث؛ بل كان يحاربه من داخله تارة بالافتراء على العلماء، وتارة بإحياء تراث الفرق الضالة.

---

(١) من كتاب: الكتاب والقرآن قراءة معاصرة، كرر ذلك في مواضع كثيرة مثل (ص١٩٤).
(٢) الفكر الإسلامي قراءة علمية (ص١٧٣).

فمثلًا: نقل د. نصر أبو زيد من كتاب «البرهان» للزركشي نقلًا مبتورًا ليظهر أن الرأي الذي ذكره الزركشي بصيغة التمريض ـ للإشعار بضعفه ثم رجح غيره ـ هو رأي الزركشي نفسه، لإضعاف الثقة في كتابه.

يقول د. نصر[1] نقلًا عن الزركشي: «وذكر بعضهم أن أحرف القرآن في اللوح المحفوظ، كل حرف منها بقدر جبل قاف، وإن تحت كل حرف معاني كذا لا يحيط بها إلا الله ﷻ، وهذا معنى قول الغزالي: إن هذه الأحرف سترة لمعانيه».

ومن المعلوم أن هذا الرأي قد ضعفه الزركشي وغيره، بل إن المفسرين يأخذون مثل هذه الأقوال مثالًا على كذب الإسرائيليات وبُعدها عن العقل.

فهذه هي الأمانة العلمية التي يدعيها العلمانيون!! وهذا هو الاحترام الحقيقي للتراث!!

* المطلب الرابع *

العمل على تحلل المجتمع من عُرَى الدين

لم يكتف العلمانيون بمحاولة التخلص من عبودية النصوص، ونزع ربقة التكاليف الشرعية، ولكنهم ذهبوا إلى أبعد من ذلك فراموا هدم الدين ككل، وراموا إقناع الناس بالمبادئ الفلسفية العقيمة التي تنكر وجود الإله، وتفسر الظاهرة الدينية بأنها أوهام وأساطير، على نحو ما تقرر الفلسفات اليونانية القديمة، أو الوضعية الحديثة.

فيرى العلمانيون ـ نصر أبو زيد، ومحمد أركون تحديدًا ـ أن القرآن منتج بشري رسمي مُوَلَّد دكتاتوري مستبد، وأن وصوله لهذا الحد من التعظيم في قلوب المسلمين ليس بسبب إلَهيته، وإنما بسبب عوامل اجتماعية، ونفسية وسياسية أدت إلى رفع شأنه إلى حد الأسطورة وجعلت منه قوة مادية مسيطرة على العقول.

---

(١) مفهوم النص (ص٤٨)، الهيئة العامة للكتاب.

وهذه العوامل هي التي أسماها الظاهرة القرآنية، ويحاول محمد أركون من خلال تفسيره للقرآن وقراءة كتب التراث الوصول لهذه العوامل الوهمية وتحليلها وإقناع الناس بوهميتها حتى تتحطم تلك الأسطورة الدينية ـ بزعمه ـ وتنتهي تلك القوى الرمزية المسيطرة على عقول المسلمين؛ ألا وهي القرآن، ويقول شارحًا لهذه الفكرة بأنها «أصول مخادعة تختبئ وراء الشعارات الدينية المستنبطة على هيئة حقائق منزلة»[1].

ويتكلم محمد أركون عن تحليل الظاهرة الإسلامية والظاهرة القرآنية على حد قوله على أساس نظرية «بييربورديو» وهو عالم اجتماع فرنسي متخصص في سوسيولوجيا الجزائر، وقد اتهم القرآن والسنة بالتعالي المزيف، وزعم أنها منتجات ثقافية لتصورات قديمة، وأنه ينبغي تفكيك مناخ التصورات القديمة التي خلفها الماضي[2].

وزعم أركون أن «بيير» قد كشف عن آلياتها «الآليات الاجتماعية والنفسية والثقافية واللغوية العميقة التي أتاحت تقنيع الواقع وإخفاء وجهه الحقيقي»[3].

ويقول: «ففي الوقت الذي كان فيه النبي ﷺ يعبر مباشرة وبشكل محسوس عن ممارسات وأهداف عمله ومشروعه،كان القرآن يخلع لباس التعالي على هذه الأعمال والوقائع ويجعلها متسامية ومتعالية عن طريق ربطها بالمطلق الأعلى وبالإرادة الغيبية لله (البداء)»[4].

وفي تحليل العلمانيين للظاهرة الدينية ـ كما يسمونها ـ يقولون بعدم وجود إله، وأن الإنسان قد تخيل وجود ذات عليا حتى يشعر بالإطمئنان والقوة، أي شعور التدين عند الإنسان يعوِّض شعوره بالنقص والضعف وهو المذهب المعروف باسم «الإنسانية».

فإذا وصل الإنسان إلى الشعور بالقوة وعدم الاحتياج؛ فإنه بالتالي لم

---

(١) تاريخية الفكر الإسلامي (ص٢١). (٢) المصدر السابق (ص٢٥٥).
(٣) الفكر الإسلامي قراءة علمية (ص٧٢).
(٤) الفكر الإسلامي قراءة علمية (ص٧٢).

يصبح في حاجة إلى هذه التصورات الخيالية، ويجب عليه تحطيمها والخروج من أسر أساطيرها والانطلاق إلى الواقع «الملحد».

فمثلًا د. حسن حنفي يأخذ نظرية الاغتراب الديني لفيورباخ ويطبقها بحذافيرها على دلالة لفظ «الله» وعلى براهين «وجوده سبحانه» في القرآن.

ويقول: «الله لا يثبت إلا في حال العجز، ويكون تعبيرًا عن الضعف الإنساني»[١].

ويقول: «الذات الإلهية هي الذات الإنسانية في أكمل صورها»[٢].

ويقول: «البراهين على وجود الله لا تثبت شيئًا في الخارج، بل تكيف الشعور مع ذاته، ومحاولة الذهن إعطاء أساس نظري لعواطف التأليه»[٣].

ويقول: «في اللحظة التي يقل فيها وعي الإنسان بوجوده، ويغترب في العالم فإنه يشخص وجوده في وجود آخر، متجاوزًا به عن وجوده المأساوي في وجود آخر أرحب عن طريق الخيال، وتعويضًا عن وجوده المتأزم الهش، وجلبًا للطمأنينة والسلام، حتى يعيش في وفاق مع نفسه، وفي وئام مع العالم من خلال الوعي الزائف، وإنها لمهمة الإنسان ومسؤوليته إن شاء أن يسترد وجوده بعد أن أعاره لغيره في لحظة ضعف وهوان»[٤]. أي إن مهمة الإنسان عند د. حسن هي إنكار وجود الله حتى يستعيد إحساسه بوجوده، فوجود الله ينفي وجود الإنسان. وإنني حين أسوق هذه النصوص من كتب حسن حنفي لا أعلم أنه قد كتب ما ينقضها أو يخالفها.

* المطلب الخامس *

نشر الإباحية ومحاولة صبغ المجتمع بالصبغة الغربية

وفي سبيل نشر الإباحية قد يلجؤون إلى إنكار تحريم ما علم تحريمه بالضرورة من دين الإسلام، وإنها لمحاولات تقشعر منها الجلود، وتشمئز منها النفوس، ومن ذلك على سبيل المثال ما يلي:

---

(١) من العقيدة إلى الثورة (٢/ ١٤).
(٢) المصدر السابق (٢/ ٥٨٨).
(٣) المصدر السابق (٢/ ٤٤).
(٤) المصدر السابق (٢/ ١٠٧).

أولًا: ادعاء عدم حرمة الخمر ـ زعم كل من المستشار محمد سعيد عشماوي[١] والدكتور محمد شحرور[٢] ود. نصر أبو زيد أن الخمر ليست محرمة ولكن مأمور باجتنابها فقط، (الخمر ليست عادة سلوكية ولكنها تجربة حياة، بها تتحول الحياة إلى ما يشبه النشوة الدائمة)[٣].

ثانيًا: ادعاء عدم فرضية الحجاب وأنه تشريع وقتي وإجراء مؤقت ـ كما ادعى سعيد عشماوي[٤]، وأحمد عبد المعطي حجازي[٥]، ونوال السعداوي وغيرهم.

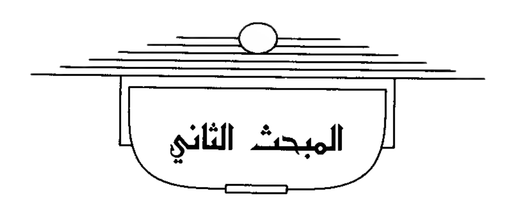
أما د. شحرور، فقد خرج علينا بادعاء جديد ملخصه أن المرأة التي ترتدي الشورت إلى أنصاف الفخذين وتستر ما تحت الثديين وتحت الإبطين فقط هي امرأة محجبة تنعم برضى الله وتنفيذ أوامره[٦].

ثالثًا: ادعاء عدم حرمة اللواط ـ كما يزعم المستشار عشماوي[٧]. وكذا عدم حرمة اللواط بين الرجل وزوجته، كما زعم د. شحرور[٨].

أما الدعوة إلى الاختلاط وتحرير المرأة والمساواة الكاملة بينها وبين الرجل وغير ذلك من الأفكار الغربية الغريبة عن مجتمعاتنا، فهي أشياء طافحة في كتبهم تمجها القلوب والأسماع، وقد قمت بتوزيع هذه النقاط على أبواب البحث على حسب الطريقة التي استخدموها في نقض الحكم، فما أوردوه للحكم من ناحية ادعائهم تأويلًا فاسدًا له، جعلته في فصل التأويل، وما كان من ناحية اللغة جعلته في فصل اللغويات. . وهكذا.

---

(١) انظر: الإسلام السياسي، لمحمد سعيد عشماوي (ص١٢١)، مكتبة مدبولي الصغير، ط٤، سنة ١٩٩٦م.
(٢) الكتاب والقرآن (ص٦٠٦).
(٣) تأصيل الأصول. نقلًا عن إشكاليات القراءة وآليات التأويل لنصر أبو زيد (ص٢٤٤)؛ الهيئة العامة لقصور الثقافة سنة ١٩٩١م.
(٤) معالم الإسلام، محمد سعيد العشماوي (ص١٢٤)؛ سينا للنشر، ط١، سنة ١٩٨٩م.
(٥) انظر: مقالاته في الأهرام.
(٦) انظر: الرد في المبحث الثالث من الفصل الثالث من هذا الباب.
(٧) الإسلام السياسي، العشماوي (ص٢١٤)، مكتبة مدبولي الصغير، ط٤، سنة ١٩٩٦م.
(٨) الكتاب والقرآن (ص٥٠٨).



المبحث الثاني

الهدف المزعوم

كان من جراء الانبهار بالحضارة الغربية الإصابة بمرض التقليد وبروز الدعوة إلى «التجديد»، دون وعي ولا تبصر، ودون ضابط أو شرط.

ونشأ الصراع بين القديم والجديد، أُسوةً بما حدث في الغرب بدون وجود وعي كاف بمفهوم القديم عند المسلمين، والفرق بينه وبين القديم في الغرب، وتحت وطأة هذا الصراع ظهرت طائفة من بني جلدتنا ويتكلمون بألسنتنا، استطاعت أن تستغل هذه النزعة فأخذوا يرفعون شعارات التجديد ويطلقون أسماء تحمل معاني التطوير والمعاصرة على تحريفاتهم في دين الله بغية التمويه والتضليل، وذلك مثل:

- تجديد الخطاب الديني[1].
- القراءة المعاصرة[2].
- نقد الخطاب الديني[3].
- التراث والتجديد[4].

وقد استغل العلمانيون هذه النزعة ووجودها عند بعض المنهزمين فكريًّا، وحملوا على الإسلام باسمها، فأطلقوا اسم القديم على كل ما يمت للإسلام وقواعده بصلة، ووصفوا تراثه بالتزمت، وأحكامه بالجمود، وقواعده بالرجعية، وبالتالي أصبح كل ما هو غير إسلامي سواء أكان غربيًّا أم شرقيًّا، تجديدًا، وتنويرًا، وتحررًا، وتقدمية... إلخ.

(١) وهو عنوان مقالات للدكتور نصر أبو زيد، والأستاذ أحمد عبد المعطي حجازي.
(٢) كتاب للدكتور المهندس محمد شحرور. (٣) كتاب للدكتور نصر أبو زيد.
(٤) كتاب للدكتور حسن حنفي.

ولم يقفوا عند هذا الحد، بل رفضوا مبدأ الثبات في كل شيء، أصلًا كان أو فرعًا، لفظًا أو معنًى، استنباطًا أو استدلالًا، وادعوا أن هذا هو معنى صلاحية الإسلام لكل زمان ومكان[1].

وقد ادعى العلمانيون أن تجديد علم التفسير هو غايتهم المنشودة من أجل إعادة مجد هذا الدين، وادعوا أنه السبيل العصري للاستفادة من القرآن، والطريق الوحيد لتطبيق الدين في هذا الزمن، ورفعوا شعار «تجديد الخطاب الديني»، و«تجديد علم التفسير»، ليُخفوا آراءهم العلمانية تحتها، ويتضح هذا من قول د. نصر أبو زيد: «وليست العلمانية في جوهرها سوى التأويل الحقيقي والفهم العلمي للدين، وليست ما يروج له المبطلون من أنها الإلحاد الذي يفصل الدين عن المجتمع والحياة»[2].

وكذلك قول د. حسن حنفي الذي ذهب إلى أبعد مما ذهب إليه د.نصر، فلم يدَّعِ أن العلمانية هي تأويل الوحي بل قال: إنها الوحي ذاته، فقال: «نشأت العلمانية استردادًا للإنسان لحريته، في السلوك والتعبير، وحريته في الفهم والإدراك، ورفضه لكل ألوان الوصايا عليه، ولأي سلطة فوقية، إلا من سلطة العقل والضمير! فالعلمانية إذن هي أساس الوحي، فالوحي علماني في جوهره، والدينية طارئة عليه من صنع التاريخ»[3].

ويدعي د. محمد أركون «أن الإسلام قد شهد تجارب علمانية فعلية ولكنها لم تسجل على هيئة مبادئ وقوانين كما حدث في الغرب، فلا يكفي أن نردد كالببغاوات بأن الإسلام دين ودنيا، وأنه يستبعد قطعيًّا فكرة العلمنة، ذلك أن الأديان الأخرى كانت كذلك في المراحل السابقة»[4].

---

(١) من المعلوم أن العقيدة والعبادات والأخلاق لا جديد فيها، وأن صلاحية الإسلام لكل زمان ومكان تعني قبول بعض تشريعاته وهي المعاملات ـ التي يوجد فيها أمور دنيوية متغيرة تحتاج لجواب ـ للتطور حسب القواعد والأصول والقواعد الكلية المطردة المعلومة من الدين.

(٢) نقد الخطاب الديني ص٦٤، ط. الثالثة ١٩٩٥م، مكتبة مدبولي.

(٣) التراث والتجديد (ص٦٩)، المركز العربي للبحث والنشر، ط. الأولى ١٩٨٠م.

(٤) الفكر الإسلامي قراءة علمية (ص١١).

وهذا ما يجعل حربهم والكفاح ضدهم أمر صعب، ويصور المودودي هذه الصعوبة فيقول: «إن آفة الآفات أن النظم غير الإسلامية لم تَمْثُل بين يدي القوم في حقيقتها المكشوفة، بل واجهت الناس لابسة قناع الإسلام، ولو كان إزاء الإسلام قيم من الإلحاد والكفر الصراح لهان الخطب وسهل الكفاح، ولكنه إزاء قيم لأقوام علانيتهم الإقرار بالتوحيد والإيمان بالرسالة والمحافظة على الفرائض، والاستشهاد بكتاب الله وسنة رسوله ﷺ، وفي باطن أمرهم تعمل قيم غير الإسلام عملها من وراء حجاب، وإذا اجتمعت هي وقيم الإسلام في كائن واحد، حدثت المشكلات التي معالجتها أشق ألف مرة من مقاومة النظم غير الإسلامية، فإنك إن قمت تحارب هذه الأخيرة منفردة التف من حولك مئات الألوف من المجاهدين ينصرونك عليهم... ولكن إذا خرجت تحارب هذا النوع الممزوج منهما لم يستعد لمناهضتك المنافقون وحدهم، بل وجدت المسلمين الخلص يلومونك ويتهمونك»[1].

ولمّا كانت تلك الشعارات البراقة تخفي وراءها كثيرًا من التدليس والكذب والمغالطات، ولما كان ما يدعون إليه لا يمكن أن يسمى تجديدًا، ولكنه هدمٌ للدين من الجذور، وإعادة لبنائه في هيكل علماني؛ كان لا بد من كشف زيوفهم، وبيان المعنى الحق للتجديد وحدوده ومجالاته، والفرق بين ذلك وبين انحرافاتهم التي يسمونها تجديدًا.

وقد تناولت ذلك في المطالب التالية:

* المطلب الأول *

معنى التجديد المزعوم عند العلمانيين

يقول د. حسن حنفي صاحب مشروع «التراث والتجديد»: «التراث والتجديد كله، ما هو إلا شروح على الماضي، ولكن لا يعني الشرح هنا مجرد تحصيل حاصل، بل هو إعادة بناء القديم كله على أساس نظرة متكاملة، والبحث عن الموضوعات ذاتها، وكيف أن أبنيتها تعبر عن بناء نفسي قديم.

---

(١) انظر: موجز تاريخ تجديد الدين وإحيائه لأبي الأعلى المودودي (ص٤٥).

ثم إعادة بناء هذه الموضوعات ذاتها على أساس من أبنيتها المعاصرة.

وذلك يستلزم تفكيك البناء القديم أولًا، واختبار مكوناته لنفي واستبعاد العناصر اللصيقة الصلة ببنائها التاريخي الماضي، والتي تخلو من المغزى اللازم للبناء النفسي المعاصر»[1].

ويغالي د. نصر أبو زيد فيقول منكرًا على د. حسن حنفي تمسكه بالجانب الشكلي فيقول: «فإن الإبقاء على بنية العلم كما صاغتها العصور المتأخرة على غرار البنية الأشعرية، قد أصاب المشروع كله في مقتل، وسجن التجديد في إطار إعادة الطلاء لا إعادة البناء»[2]، أي رغم أن د. حسن حنفي يبني ويهدم تحت شعار التجديد فإن د. نصر لا يعجبه هذا، بل يريد تغيير بنية العلم نفسه وتغيير مسائله.

ويرى د. شحرور أن التجديد عنده يساوي التساهل والتسيب وإطلاق العنان للشهوات، فيقول:

«لا ضرورة للتقيد بالنصوص الشرعية التي أوحيت إلى محمد رسول الله في كل ما يتعلق بالمتاع والشهوات، ففي كل مرة نرى في هذه النصوص تشريعًا لا يتناسب مع الواقع، ويعرقل مسيرة النمو والتقدم والرفاهية، فما علينا إلا أن نميل عنه»[3].

ويحدد د. نصر أبو زيد معنى التجديد الذي يريده، فيقول: «إذا كانت اللغة تتطور بتطور حركة المجتمع والثقافة فتضع مفاهيم جديدة، أو تطور دلالات ألفاظها للتعبير عن علاقات أكثر تطورًا، فمن الطبيعي بل والضروري أن يعاد فهم النصوص وتأويلها بنفي المفاهيم التاريخية والاجتماعية الأصلية، وإحلال المفاهيم المعاصرة والأكثر إنسانية وتقدمًا مع ثبات مضمون النص»[4].

ويقول: «ومن غير الطبيعي أن يصر الخطاب الديني في بعض اتجاهاته على تثبيت المعنى الديني عند العصر الأول رغم تجاوز الواقع والثقافة في

---

(١) التراث والتجديد (١/ ٢٥٠).
(٢) نقد الخطاب الديني (ص١٦٩).
(٣) الكتاب والقرآن (ص٤٤٥).
(٤) نقد الخطاب الديني (ص١٠٢).

حركتها لتلك التصورات الأسطورية»[1].

وأما معنى التجديد عند محمد أركون فيعبر عنه بقوله: «على عكس المسلّمة التقليدية التي تفترض وجود إلّه حي متعال وثابت لا يتغير، فإن مفهوم الله لا ينجو من ضغط التاريخية وتأثيرها، أقصد أنه خاضع للتحول والتغيير بتغير العصور والأزمان»[2].

ويقول عنه نصر أبو زيد: «كل حقيقة عند أركون تتطور مع التاريخ»[3].

والمتفحص للأقوال السابقة يلاحظ الآتي:

١ ـ يقر د. شحرور بالمعاني والأحكام القرآنية وأن لها معاني محددة وكيفية تطبيق معلومة، ولكن التجديد المطلوب هو إلغاء العمل بهذه النصوص العتيقة التي لا تناسب المصلحة الحالية للناس.

٢ ـ لم يحدد د. شحرور المعنى المقصود بكلمة (التقدم، والرفاهية)، وما هي ضوابط هذه المفاهيم؟ وهل هذه المفاهيم مفاهيم شرعية أم اجتماعية أم دنيوية؟ . . . إلخ.

٣ ـ أقوال د. نصر أبو زيد تفيد أن معنى النصوص نفسها هو معنى لا بد أن يتغير، وينفي المعنى القديم، أي يكون للنص معنى جديد، وليس فقط تطبيق جديد.

ولا شك أن هذا يعكس التطور في الفكر العلماني مرحلة بعد مرحلة بعدًا عن الصواب.

* المطلب الثاني *

دافع العلمانيين للقول بالتجديد المزعوم

لم تكن عاطفة التدين والمحبة للإسلام هي الدافع للتجديد كما يزعمون، ولكن الدعوة للمذاهب الماركسية التقدمية كان هو الدافع لذلك، والدليل على ذلك:

---

(١) المصدر السابق (ص٢٠٧).
(٢) مفهوم النص (ص٢٠)
(٣) مفهوم النص (ص١٣٩)

قول د. حسن حنفي: «والدافع على التجديد ليس عاطفة التقديس والاحترام والتبجيل الواجبة لكل موروث ديني، بل انتساب الإنسان المجدد إلى أرض، وانتمائه إلى شعب، القضية إذن ليست قضية دينية، بل قضية اجتماعية وسياسية، أو فنية أو تاريخية»(١).

ويقول د. شحرور: «إننا في منطق القرآن نصبح من المجانين المتخلفين عقليًّا، إذا لم نعقل مضمون الآية: ﴿وَمَن يَرْغَبُ عَن مِّلَّةِ إِبْرَٰهِـۧمَ إِلَّا مَن سَفِهَ نَفْسَهُۥ﴾ [البقرة: ١٣٠]؛ لأن الحنيفية هي أساس المنهج التقدمي في العالم كله»(٢).

وهذه الأقوال توضح أن الدعوة للقومية والتقدمية وغيرها من الشعارات البراقة الخادعة التي تخفي وراءها الدعوة إلى الشيوعية والماركسية، هو أقوى شاهد على أن ما يريدونه هو هدم هذا الدين واستبداله بتلك المذاهب، وأن استخدام لفظ «تجديد» كان فقط لخداع العوام وتجنب استثارة حفيظتهم.

* المطلب الثالث *

حدود التجديد ومجالاته عند العلمانيين

يدعي العلمانيون أنهم يريدون تجديد الدين كله بدءًا من الأصول والقواعد، وانتهاءً بالفروع والتطبيقات، فلا ثوابت يعترفون بها ولا عناصر جوهرية يقبلونها، ومن أمثلة الأقوال التي تعبر عن ذلك، قول د. نصر أبو زيد:

«يتفق الخطاب الديني على أن النصوص الدينية قابلة لتجدد الفهم واختلاف الاجتهاد في الزمان والمكان، لكنه لا يتجاوز فهم الفقهاء لهذه الظاهرة، ولذلك يقصرها على النصوص التشريعية، دون خصوص العقائد أو القصص، وعلى هذا التحديد لمجال الاجتهاد يؤسس الخطاب الديني لمقولة

---

(١) د. حسن حنفي التراث والتجديد (ص٢٢)، وكلامه هذا يشرح مشروعه الثوري الإشتراكي وتزعمه لموضوع اليسار الإسلامي. والمنهج التقدمي قد وضحه أثناء شرحه لآيات الأحكام أن قمة التقدمية هي ما يحدث في الاتحاد السوفييتي.

(٢) الكتاب والقرآن قراءة معاصرة، للدكتور محمد شحرور (ص٢٠٥).

صلاحية الشريعة لكل زمان ومكان، ويعارض إلى حد التكفير الاجتهاد في مجال العقائد أو القصص الديني»[1].

ويقول في موضع آخر: «وليست ثمة عناصر جوهرية ثابتة في النصوص»[2].

ويرى د. حسن حنفي أن مجال التجديد يبدأ من أصول الدين بإعادة بنائه من جديد، فيقول: «يجب تغيير تلك النظرية الموروثة طبقًا لحاجات العصر، ابتداءً من علم «أصول الدين» الذي يعطي الجماهير الأسس النظرية العامة، التي تحدد تصوراتنا للكون وابتداءً من إعادة بناء الأصول، فتغير أشكال الفروع بطبيعتها، والانتقال مثلًا من العقل إلى الطبيعة، ومن الروح إلى المادة، ومن الله إلى العالم، ومن النفس إلى البدن، ومن وحدة العقيدة إلى وحدة السلوك»[3].

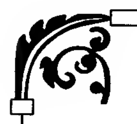
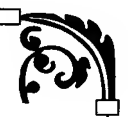
ويرى د. شحرور أن «إغفال «خاصية التطور والتجدد المستمر» جعل من التشريع الإسلامي تشريعًا متزمتًا متحجرًا، وحجب عنا فهم أسس الشريعة الإسلامية، كما حجب عنا فهم السنة النبوية... وبالتالي وضع أسس جديدة للتشريع الإسلامي»[4].

المطلع على هذه الأقوال يرى بوضوح أن العلمانيين يريدون تجديد أصول الدين وأسسه بدءًا من عقائده وأحكامه، وأن هذا عن طريق نفي المفاهيم القرآنية التي أطلقوا عليها لقب «التاريخية»، و«وقف العمل بالنص»، و«إعادة بناء الأصول»... وهذه الألفاظ تثبت أن ما يريدونه ليس تجديدًا، بل نسف للشريعة والدين من أصولهما وتفريغ الدين والقرآن من محتواهما ومدلولاتهما.

---

(١) نقد الخطاب الديني (ص١١٨).
(٢) نقد الخطاب الديني (ص١١٨).
(٣) التراث والتجديد (ص٦١).
(٤) الكتاب والقرآن (ص٤٤٦).



الفصل الثالث

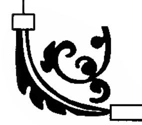
إبطال دعوى التجديد في علم التفسير عند العلمانيين

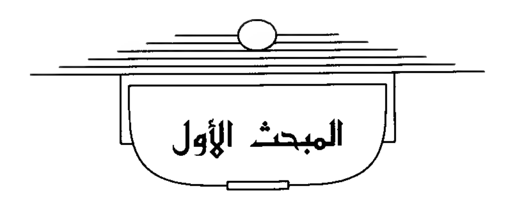
المبحث الأول: الرد على دعوى العلمانيين في تجديد علم التفسير.

المبحث الثاني: الرد على دعوى العلمانيين في تطوير علم التفسير.

المبحث الثالث: استحالة قبول تفسير ودلالات القرآن الكريم لأي معنى من معاني التغيير.

المبحث الرابع: شبهات العلمانيين حول جواز تغيير معاني ودلالات القرآن الكريم والرد عليها.



الرد على دعوى العلمانيين في تجديد علم التفسير

* المطلب الأول *

معنى التجديد لغة واصطلاحًا

أ ـ التجديد لغة:

هو إرجاع الشيء إلى حالة الجدّة[1]، أي الحالة الأولى التي كان عليها في استقامة أمره وقوته، وذلك أن الشيء يوصف بالجديد إذا كانت أجزاؤه متماسكة، وكان واضحًا.

ب ـ معنى التجديد اصطلاحًا أو التجديد الديني:

لا بد لكل منصف الاعتراف بمفارقة الإسلام لغيره من الديانات والفلسفات من حيث تميزه بالقدرة الهائلة على تغيير الواقع، واستيعاب استمرارية تقلبه وتجدده.

فمن ناحية النظرة الإسلامية لتلك الشرائع، فهي أديان منسوخة بالقرآن وغير أبدية، وكذلك فإن الموجود منها في أيدي أصحابها الآن قد امتدت إليه يد التبديل والتحريف بما يذهب بأصوله وفروعه، فلا يبقى ما يمكن أن يجدد في تلك الأديان.

وأما من ناحية نظرة النصارى واليهود أنفسهم لأديانهم فهي أيضًا نظرة توضح عدم قبولهم لمبدأ التجديد. وعلى سبيل المثال يقول تيرتورليان[2]: «إن

(١) لسان العرب، لابن منظور (٣/ ١١١).

(٢) أحد اللاهوتيين المفسرين للكتاب المقدس والواضعين لقانون الإيمان المسيحي.

أساس كل علم هو الكتاب المقدس وتقاليد الكنيسة... والكتاب المقدس يحتوي على العرفان على المقدار الذي قدر للبشر أن ينالوه، فجميع ما في الكتب السماوية من وصف السماء والأرض وما فيها وتاريخ الأمم، مما يجب التسليم به مهما ضاربَ العقل وخالف مشاهد الحس، فعلى الناس أن يؤمنوا به أولًا، ثم يجتهدوا ثانيًا في حمل أنفسهم على فهمه».

وهكذا أعرض المسيحيون الأولون عن شواغل الكون، وصدوا عن سبيل النظر فيه، إظهارًا للغنى بالإيمان والعبادة عن كل شيء سواهما، وحصرًا للعلم كل العلم بين دفتي كتب العهد القديم[1]، بل أكثر من هذا احتكرت المسيحية تفسير النص الديني وقصرته على رجال الكنيسة، ولعنت من فسر ـ أو جوز أن يفسر ـ شيئًا من الكتب المقدسة على خلاف ما تراه، وهذا كله وارد بوضوح في منشورات البابوية في القرن التاسع عشر»[2]. ولذا ـ ولأسباب أخرى سبق شرحها ـ لم يكن خلود هذه الأديان ممكنًا شرعًا ـ لنسخ الله تعالى لها ـ ولا عقلًا لعدم احتوائها على ما يمكنها من استيعاب وتنظيم جميع نواحي حياة البشر.

أما الإسلام فقد تكفل الله ﷻ بحفظه، فهو الشريعة الوحيدة التي كتب لها البقاء والخلود، فهو لا يعرَثُّ ولا يضمحل من جميع نواحيه، ولكن مع تطاول الأزمان تتوهن بعض عرى الدين، ويضعف التمسك بها، فيرسل الله من يجدد هذا الاستمساك، ويقوي القلوب على العمل والاتباع.

وذلك لأن من طبيعة الحياة الإنسانية أن تركد وتأسن ويطرأ عليها بمرور الزمن ما يكدر صفاءها، فلا يكاد الناس يستقيمون على الإيمان والتوحيد حتى تبدأ عوامل الانحراف تتسرب إليهم شيئًا فشيئًا.

ففي مجال العقيدة نجد أن صفاء التوحيد قد تشوبه ذرائع الشرك وأسبابه ووسائله، وفي مجال العبادات نجد التفريط يتسرب إليها شيئًا فشيئًا حتى يصبح

(١) الأعمال الكاملة للإمام (٣/ ٢٦٣ ـ ٢٦٤).

(٢) منشورات الباب، السنوات ١٨٦٤م، ١٨٦٨م، ١٨٧١م، نقلًا عن المرجع السابق (٣/ ٢٧٢ ـ ٢٧٣).

المتمسك بدينه غريبًا بين الناس، وتظهر البدع، وتكثر الأصوات الضالة فتعطل الفرائض، وفي مجال الأخلاق تغيب القدوة الصالحة وتضيع معالم الفضيلة، وتزداد حجب الباطل وتتبدل القيم.

وكلما وصلت البشرية إلى تلك الحالة من التدني والبعد عن الطريق القويم. جرت سنة الله بإرسال رسول يظهر الحق ويعود بالناس إلى طريق الهدى والصلاح، ويجدد للناس إيمانهم بربهم ﷻ، فلما كان محمد ﷺ هو النبي الخاتم، ولن يكون بعده ثمة أنبياء، ولا شرائع جديدة ناسخة، بقي تجديد هذا الدين الخالد، كما ورد في الحديث: «**لا تزال طائفة من أمتي على الحق لا يضرهم من خالفهم حتى يأتي أمر الله**»[1]. وعن أبي هريرة رضي الله عنه، عن النبي ﷺ أنه قال: «**إن الله يبعث لهذه الأمة على رأس كل مائة سنة من يجدد لها دينها**»[2].

وقد صحح الأئمة هذا الحديث حتى نقل بعضهم الإجماع على تصحيحه، واشتغل كثير منهم في تحديد من ينطبق عليهم الحديث، فعدّوا من هؤلاء المجددين الخليفة عمر بن عبد العزيز، والإمام الشافعي، والإمام أحمد بن حنبل، وشيخ الإسلام ابن تيمية وغيرهم[3].

والتجديد الديني يبدأ تحقيقه بإصلاح الناس في الدنيا: إما من جهة التفكير الديني الراجع إلى إدراك حقائق الدين كما هي، وإما من جهة العمل الديني الراجع إلى إصلاح الأعمال، وإما من جهة تأييد سلطاته[4].

---

(١) رواه البخاري في كتاب الاعتصام رقم (٧٣١١، ٧٣١٢)؛ ومسلم في كتاب الإيمان، باب نزول عيسى عليه السلام، حديث رقم (١٥٦).

(٢) رواه أبو داود (٣١) كتاب الملاحم.

(٣) ومن هؤلاء الحاكم ثم الذهبي في مستدركه (٤/ ٥٢٢)، دار الفكر، البيهقي في معرفة السنن والآثار (١/ ١٣٧)، تحقيق أحمد صقر، والزين العراقي، والسخاوي، والمناوي، وابن الجزري، وابن كثير، وابن الأمير، والسيوطي، والألباني. وقال عنه: «رجاله رجال مسلم» في سلسلة الأحاديث الصحيحة (٢/ ١٥٠) رقم (٥٩٩)، وكذا في صحيح الجامع (٢/ ١٤٣)، رقم (١٨٧٠) ط. المكتب الإسلامي.
وانظر: تهذيب التهذيب (٤/ ٧، ٦/ ٧١، ١٢/ ١٧٣). التخريج عن كتاب التجديد في الإسلام. ط. المنتدى الإسلامي.

(٤) محمد الطاهر بن عاشور: تحقيقات وأنظار في القرآن والسنة (١٠/ ١١٢)، الشركة =

ويفهم من ذلك أن التجديد للأمة وليس للدين الذي شرعه الله وأكمله[1]: ﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلْإِسْلَٰمَ دِينًا﴾ [المائدة: ٣]، وهذا مفهوم من قوله ﷺ: **«يجدد لها دينها»**.

فالدين أصله ثابت لا يتبدل ولا يتغير، ولكن تعلق الأدران والأوهام والأغلاط بالدين في عقول الناس وفي تصرفاتهم وفي تصوراتهم عن الدين فيأتي التجديد في:

١ ـ تنقية الدين مما يلحق به على مر السنين في أذهان الناس، من أمور تخالف حقيقته التي جاء بها القرآن وقررتها السنة.

٢ ـ التصدي للمستحدثات التي تستجد في كل عصر، أي الحكم على نوازل العصر الحديث طبقًا لشريعة الله الصحيحة.

فالإسلام قد حدد علاقة الإنسان بالكون المادي، أو علاقة الدين وما يزكيه من روحانية النفس الإنسانية بالحضارات المادية المتقلبة، فليس من غاية الإسلام ولا من روحه ومبادئه أن يخرج للدنيا أمة لا تنفك تناهض التطور والارتقاء وتعيش في سلفية شكلية متحجرة، مغمضة عيونها عن كل ما يحدث من تطور فيما هو خارج بيئتها من العالم، ضاربة حول عقولها وحياتها سياجًا لا تدخل فيه حركة الزمان ولا تطورات العصر، فهذا كله فَهْمٌ سقيم لحياة صحابة الرسول وأتباعهم... إنما يريد الإسلام بخلاف هذا أن يخرج أمة تعمل على عدل التطور، وتسير على الطريق الصحيح، مزودًا إياها بالروح والمبدأ الذي يتحقق في أي شكل من أشكال الحياة، وينتصب في كل ما يتجدد من قوالب تبعًا لتغير الزمان والمكان إلى يوم القيامة[2].

٣ ـ حمل الناس ودعوتهم إلى العودة للتمسك بالشرائع وتطبيق الأحكام والحدود كما أنزلت على النبي ﷺ.

= التونسية للتوزيع، المؤسسة الوطنية للكتاب ـ الجزائر ١٤٠٦هـ ـ ١٩٨٥م.

(١) تغير الأحكام، إسماعيل كوكسال (ص٣٣) ـ مؤسسة الرسالة ط١، ١٤٢١هـ.

(٢) نحن والحضارة الغربية، للمودودي (ص٣٣٦).

ج ـ معنى التجديد في العلوم الشرعية:

يختلف التجديد في العلوم الشرعية عن التجديد في العلوم الأخرى، عقليةً أو اجتماعيةً أو تقنيةً.

فتجديد هذه العلوم يعني: تجاوز السابق والموجود منها نحو إبداعات جديدة قد تقلب التصورات السابقة رأسًا على عقب، كما حصل في نظريات فلكية ورياضية وتشريحية كثيرة.

فالعلوم العقلية والاجتماعية والتقنية منبعها العقل البشري الذي يزداد نضجًا وقدرة كلما توسعت معارفه وكثرت خبراته، وتهيأ له من الوسائل المعينة ما لم يتهيأ لسابقه، وهذه العناصر تزيد على مر الأيام والسنين فيكون العقل اللاحق أعظم إمكانية في الوصول إلى ما هو أصح وأوثق من العقل السابق.

أما ما يتعلق بالعلوم الشرعية كالعقيدة والإيمان، فإن منبعه الوحي الإلّهي المستمد من علم الله المحيط بالزمان والمكان، والذي لا يتطرق إليه القصور؛ ومن ثم فلا يحتاج إلى إكمال وتصحيح.

فإذا جاء الفكر البشري وغيَّر في هذا الإيمان زيادة أو نقصًا أو تبديلًا، فإن هذا المحدث من قبل الفكر البشري في أمر الإيمان يكون خطأً وضلالًا.

وعليه فإن التجديد الصحيح يكون بنفي هذا المحدث الجديد لتعود مقررات الوحي وحدها هي عناصر الإيمان والاعتقاد الصحيح[١].

وهذا الذي يمكن أن نسميه التجديد العلمي التأصيلي[٢]، أما بالنسبة لتجديد علم التفسير فإني سوف أتعرض له بمزيد من التفصيل في المطلب التالي لما له من مزيد تعلق بالموضوع.

---

(١) مناهج البحث في العقيدة للزنيدي (ص٥٣٢).

(٢) منهج المدرسة العقلية الحديثة في التفسير (ص٣٥٩)؛ الطبعة الرابعة سنة ١٤١٤هـ، مؤسسة الرسالة ـ بيروت.

* المطلب الثاني *

التجديد التفسيري

مما هو في غنى عن البيان أن التجديد ـ بأي اعتبار ـ لا يطلق على ألفاظ القرآن؛ لأنها لم تنلها ولن تنالها يد التغيير أو التبديل، ولم ولن تختلف عن وقت نزولها، بل ولا من وقت كتابتها في اللوح المحفوظ أي اختلاف، سواء في الرسم أو في الأداء، فمن قرأ القرآن قراءة صحيحة فإنه يقرؤه غضًّا كما أُنزل، ومن ثَمَّ فإن أي كلام عن التجديد يتعلق بالقرآن الكريم لا بد وأن ينصرف إلى تجديد تفسيره ومعانيه.

◄ حقيقة التجديد التفسيري:

هو استلهام التوجيه والهداية من آيات القرآن الكريم في كل ما يعترض حياتنا مما يمس العقيدة أو الأخلاق، أو يدخل في بناء المجتمع والسياسة والاقتصاد، بما يكشف عن وفاء القرآن الكريم بحاجة البشرية وفاءً لا يعوزها إلى غيره من طرائق الهدايات، على أن يكون رائدنا في استلهام النص ألا نفرض عليه ثقافتنا وعلومنا، أو أن نخلع عليه من فلسفاتنا وآرائنا، بل نأخذ من النص ما يعطيه لنا من قيم، أو يدل عليه من آراء ومعتقدات، أو يوحي به من أفكار علمية أو اجتماعية حتى ولو لم تتفق مع ما نعلمه من ذلك، وذلك واجب دارس القرآن الملح أن يبين موقف القرآن من الآراء والأفكار والمذاهب الجديدة، ويعطي كلمته الفاصلة في آثاره الخطيرة على أفكار الناشئة من الأمة وعقائدهم وسلوكهم وسائر شؤون حياتهم.

وإذا كان من البديهي أن القرآن الكريم حي وجديد دائمًا، فإن التجديد التفسيري بالمعنى السابق يعد في الحقيقة تجديدًا في نظرتنا نحن إلى القرآن الكريم، وليس معناه أن نصوص القرآن قد تغيرت مدلولاتها، أو أن حقائقه قد تغيرت ذاتها ـ كما يدعي المستشرقون وتلاميذهم من العلمانيين ـ، إنما الذي تغير وتطور هو عقل الإنسان الذي يتسع إذا استنار، وفكره الذي ينضج إذا استقام مع كثرة البحث والتجربة، فيبدو له القرآن على حقيقته

الأصلية الخالدة[١].

والتجديد التفسيري لا يعني إخضاع الآيات القرآنية ـ كما يحلو لبعض المرتزقة وهواة الظهور ـ لهذا التطور في الأفكار والآراء والمذاهب الجديدة، أو أن نجعل القرآن لقمة سائغة لكل ذي جاه وسلطان متخذين من التأويل وسيلة إلى الاستجابة لكل هوى، إن ذلك هو التطاول على القرآن، والانحراف به ممن أصابتهم لوثة الظهور بمظهر المجددين، أو المتحررين، وهم في الحقيقة متحللون، ولهم من القدرة والجرأة معًا على تأويل آيات القرآن الكريم ما يساعدهم على تلبية كل الحاجات والتمشي مع كل الظروف، ولا مانع عندهم من أن تساير الآيات القرآنية اليوم وضعًا من الأوضاع تنقضه في الغد القريب أو البعيد[٢].

فإذا تقررت تلك المعاني ظهر أن العلمانيين الرافضين لكل قديم باسم الانطلاق مع الجديد، يريدون أن يتلبسوا بالمجددين الحقيقيين، يدَّعون أن التجديد يكون بالخروج على الأصول المعروفة والقواعد الموروثة، فحمَّلوا النص القرآني ما لا يحتمله من معتقداتهم ومذاهبهم، واعتسفوا إنطاقه بكل ما أتت به المدنية الحديثة[٣]، سواء ما اتصل منه بالأمور الدنيوية والمادية مما يجوز مناقشته وتَقَبُّلُه أو رفضه ومحاربته، ويسير على قانون التغير والتطور أو ما اتصل بأمور البشر الروحية من العقائد والمعنويات والمبادئ التي لها صفة الثبوت والدوام، ولا تختلف باختلاف الزمان والمكان؛ وعليه فآراؤهم المحدثة لا علاقة لها بالتجديد ولا تندرج إلا تحت عنوان التغيير والتبديل لكلام الله تعالى.

---

(١) انظر: اتجاهات التجديد في تفسير القرآن الكريم في مصر، للدكتور محمد إبراهيم شريف (ص١٩٤)، دار التراث، الطبعة الأولى ١٤٠٢هـ ـ ١٩٨٢م.

(٢) نحن والقرآن ـ محمد عبد الله السمان (ص٦٦)، طبع القاهرة ١٩٦٤م.

(٣) راجع نموذجًا لذلك النشاط المنحرف في تفسير القرآن ما سمي بـ الهداية والعرفان في تفسير القرآن، والذي وصف صاحبه في تقرير لجنة العلماء التي فحصته بأنه أفك خراص اشتهى أن يعرف فألحد في الدين بتحريف كلام الله عن مواضعه... راجع: التفسير والمفسرون للذهبي (٣/١٩٨).

➢ الحاجة للتجديد التفسيري:

لا شك في أن الرفعة والسمو الذي بلغته الأمة الإسلامية في صدر الإسلام، كان سببه الفهم العميق والصافي لكتاب الله تعالى وسنة رسوله ﷺ، والتربية في مدرسة النبوة على الإخلاص لله تعالى وطلب مرضاته سبحانه بالامتثال والطاعة لأوامر الله ورسوله ﷺ وعدم التفريق بين القول والفعل.

وكما أخبر الصادق المصدوق ﷺ أنه: «**خيركم قرني، ثم الذين يلونهم، ثم الذين يلونهم**»[1].

حدث أن تغير فهم المسلمين لكتاب الله تعالى، وضعف تمسكهم به جيلًا بعد جيل.

وغطى الجمود والركود حياة التفسير؛ مما أصاب فهم القرآن الكريم والدين الإسلامي بكثير من التجاوزات والأخطاء الفادحة، والانحرافات المدمرة، بحيث أضحى واقع المسلمين ـ السياسي والاجتماعي والفكري عامة ـ أبعد ما يكون عمن يحملون حقًّا لواء هذا الدين.

«فصار القرآن مقروءًا فقط لشفاء الأبدان من الأسقام، لا لشفاء الصدور من الأوهام والآثام، وصار القرآن فيهم موزونًا بما في أدمغتهم من معتقدات باطلة، ومذاهب فاسدة، يحملونه عليها، ويرجعون بتأويله إليها، فتاهوا عن هدايته وضلوا عن غايته»[2].

وما وصل إليه حال المسلمين من أمية دينية جعلت منهم فريسة تتغلغل فيها الأفكار الدخيلة، دون أن تجد من يتصدى لها في كثير من الأحيان، وإذا وجد من يتصدى لتلك الأفكار فإنه من السهل ـ لبعد الناس عن الفهم الصحيح للقرآن ـ أن يدخل بينهم من يدعي محاربته لها وهو في الحقيقة متنكر للإسلام وأهله، متهمًا إياهم بالرجعية والتخلف.

أما تفاسير القرآن الكريم التراثية ـ مع عظمتها وقيمتها العلمية الكبيرة ـ

---

(١) صحيح البخاري، كتاب الشهادات، باب لا يشهد على شهادة جور إذا شهد، رقم (٢٤٥٧).

(٢) تفسير المنار (١/ ٧١، ١٧٣).

فقد غدت عاجزة[1] عن أن تسعف المسلم الحديث بما ينبغي أن يبني عليه مستقبل أمته في الحياة الجديدة المتشككة في الإيمان والدين، والفوارة بكل جديد من العلم والمعرفة، كما غدا المسلم الحديث ـ غير المتخصص في التفسير ـ هو الآخر عاجزًا عن اكتشاف الهداية القرآنية المبددة والمغمورة بين ركام الروايات والأسانيد في التفاسير الأثرية، أو التائهة بين مذاهب وتفريعات التفاسير الاجتهادية[2].

كل العوامل السابقة جعلت الحاجة شديدة إلى تفسير تتوجه العناية الأولى فيه إلى هداية القرآن على الوجه الذي يتفق مع الآيات الكريمة المنزلة في وصفه، وما أنزل لأجله من الإنذار والتبشير والهداية والإصلاح[3].

ولما كانت هداية القرآن عامة باقية، تتجدد في أسلوبها بتجدد حياة المجتمع الإنساني ضرورة؛ فإن هذا القرآن كتاب الله الذي أحاط بكل شيء علمًا، وأودع فيه من الهداية والمعارف والحقائق الكونية ما يكفل صلاح البشرية ويحقق لها سعادتها ما قامت بخلافته؛ كان لكل جيل من البشر أن يأخذ من هذه الهداية ما يناسبه في عصره ومجتمعه، وبيئته الخاصة والعامة ودرجته من العلوم والمعارف[4]، وعلى علماء كل جيل أن يَدُلُّوه على طريقة القرآن الكريم في تثبيت الإيمان في النفوس، ودوافع الخير وموانع الشر، وما يعينه على التوفيق بين ضميره الديني وحياته الواقعية. وبالجملة عليهم أن يوضحوا رأي التنزيل فيما يشغل المسلم المعاصر[5] من أمور الدين والدنيا عامة.

---

(١) غدا المسلم المعاصر عاجزًا عن الاستفادة بما في هذه الكتب من روائع، وليس كما عبر الكاتب، فقوله قدح في التفاسير.

(٢) اتجاهات التجديد في تفسير القرآن الكريم في مصر، للدكتور محمد إبراهيم شريف (ص١٩١).

(٣) تفسير المنار (١/ ١٠).

(٤) القرآن العظيم هدايته وإعجازه، محمد الصادق عرجون (ص١٥٢ ـ ١٥٣).

(٥) لا تقل حاجة غير المسلمين في العصر الحاضر إلى تفاسير جديدة عن حاجة المسلمين أنفسهم، وكثير منهم يودون دراسة القرآن لمعرفة أصل العقيدة الإسلامية من =

فكان أن نهض فريق من علمائنا بهذا العبء؛ فاتجهوا إلى القرآن العظيم يتلونه حق تلاوته، وينظرون فيه على ضوء ما وصل إليه اجتهادهم من الإلمام بالأفكار والآراء والمذاهب الجديدة التي جاء بها التطور الفكري والتقدم العلمي، ولم يكن للسابقين عهد بها، ووجدوا القرآن الكريم يفتح لهم أبواب الفكر الحر على مصاريعها، فولجوا فيها يستنبئونه عن ذلك كله، وجاءهم الجواب من آفاق وحيه: ﴿سَنُرِيهِمْ ءَايَٰتِنَا فِى ٱلْـَٔافَاقِ وَفِىٓ أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ ٱلْحَقُّ﴾ [فصلت: ٥٣].

➢ مشروعية التجديد:

نظن أننا بحاجة الآن إلى أن نقرر ـ بين يدي هذه المشروعية ـ مباينة كلام الله في كتابه الكريم لغيره من الكلام، وسمو كتابه في خصائصه المتنوعة على ما تقدمه ولحقه من كتب سماوية أو أرضية، تلك الخصائص تجعله يعلو كثيرًا على تفسيراته، ويرتفع عن أفهامه المتجددة، ذلك التجدد الذي لا يمكن أن يحده مكان أو ينهيه زمان حيث كتب لينبوعه ـ وهو القرآن ـ الخلود.

وتكمن أوجه مشروعية ذلك التجديد في الآتي:

أولًا: لا مظنة لخطر ما على النص من تجديد في فهمه، أو تقليب لأوجه النظر فيه، ولا مجال لخوف من تحريف أو تبديل في سياق أسلوبه أو نسقه الفكري كما حدث لغيره من النصوص الدينية التي سبقته، والتي يسلِّم المؤمنون بقدسيتها أنفسهم بأن عبارتها وصياغتها بشرية اللفظ والتركيب[(١)]، وليس ذلك كله إلا لسبب بسيط هو تكفل الله تعالى بحفظ كتابه الكريم: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَٰفِظُونَ﴾ [الحجر: ٩]، على حين وُكِلَ حفظ النصوص

= أوثق مصادرها، وإذا أردنا أن يكون القرآن والعقيدة الإسلامية مواضع احترامهم فلا مناص من أن نقدم لهم بحوثًا في القرآن على النحو الذي يتفق والتفكير الحديث، وندلهم فيها على أن القرآن معجز بدعوته وطريقته في حمل الناس على الخير، وتطهيره للمؤمنين به من الكفر والخطيئة. انظر: الذكر الحكيم، محمد كامل حسين صفحة ٨، طبع النهضة المصرية ١٩٧١م.

(١) الظاهرة القرآنية، مالك بن نبي (ص٦٤).

الدينية الأخرى للناس، فقال: ﴿وَٱلرَّبَّٰنِيُّونَ وَٱلۡأَحۡبَارُ بِمَا ٱسۡتُحۡفِظُواْ مِن كِتَٰبِ ٱللَّهِ﴾ [المائدة: ٤٤].

ثانيًا: احتواء القرآن الكريم على حقائق فكر القرون المتطاولة حتى آخر الزمان:

قال تعالى: ﴿مَّا فَرَّطۡنَا فِي ٱلۡكِتَٰبِ مِن شَيۡءٖ﴾ [الأنعام: ٣٨]، فقد استدل العلماء بهذه الآية على احتواء القرآن على حقائق كل العلوم، ولكن لما كان القرآن الكريم إنما أنزل لهداية البشر، فقد اقتضت الحكمة الإلَهية أن ينزل بأسلوب لا يصادم البدهي المسلَّم به عند الناس فيكذبوه، ولا ينافي حقائق الأشياء فيكون ذلك داعيًا إلى تكذيبه إذا يسر الله سبيل الكشف عنها لأولي العلم في مستقبل العصور، وهذا من أعجب عجائب القرآن التي لا تنقضي، فإن التعبير عن حقائق الأشياء بأسلوب يطابقها تمامًا، ثم لا يصدم الناس فيما يعتقدون؛ أمر يعجز عنه البشر ولا يقدر عليه إلا الله الذي أنزل القرآن بالحق هدًى للناس.

والمثال الواضح لهذه الظاهرة قوله تعالى: ﴿وَٱلشَّمۡسُ تَجۡرِي لِمُسۡتَقَرّٖ لَّهَاۚ﴾ [يس: ٣٨]، فإن جريان الشمس قضية تنطبق على المشاهَد البادي من حركتها في السماء من المشرق إلى المغرب، غير أن العلم الحديث في طريقه إلى معرفة الحقيقة، أثبت أن الحركة الحقيقية التي نشأت عنها حركة الشمس الظاهرة إنما هي للأرض التي تدور أمام الشمس حول محور لها من الغرب إلى الشرق وينشأ عن ذلك الليل والنهار، ولكن العلم سرعان ما أثبت ـ مضيفًا إلى ما سبق ـ الصدق الحرفي للآية القرآنية باكتشافه حركة ذاتية للشمس تتجه بها إلى مستقرها «فيجا» بسرعة اثني عشر ميلًا في الثانية.

«فالتطابق بين الخبر القرآني والجري الظاهري، فيه عبرة وهدى للناس طوال الحقبة التي علم الله سبحانه أن سوف تمر قبل أن يستطيع أولو العلم الكشف عن جري الشمس الحقيقي، حتى إذا كشفوه وحققوا صدق الخبر الكوني القرآني حرفيًّا كان في ذلك هداية أخرى ومعجزة علمية تقنع كل ذي عقل لم يغلبه الهوى والعناد»[1].

---

(١) الإسلام في عصر العلم، محمد أحمد الغمراوي (ص٢٣٩ ـ ٢٤٣)، مطبعة السعادة بالقاهرة، سنة ١٩٧٣م.

وكذلك تفسير قوله تعالى: ﴿وَأَرْسَلْنَا ٱلرِّيَٰحَ لَوَٰقِحَ﴾ [الحجر: ٢٢].

«فقد كانت تفسر في الماضي على المعنى المجازي بأن الرياح تثير السحب فتسقط الأمطار فيلقح الأرض بمعنى يخصبها، ثم عرفنا اليوم أن الرياح تسوق السحب إيجابية التكهرب وتلقي بها في أحضان السحب سالبة التكهرب فيحدث البرق والرعد والمطر، وهي بهذا المعنى لواقح أيضًا، كما نعرف أن الرياح تنقل حبوب اللقاح من زهرة إلى أخرى فتلقحها بالمعنى الحرفي، فها نحن أمام كلمة صادقة مجازيًّا وعلميًّا وحرفيًّا»(١).

«وهكذا تجد في أسلوب القرآن من اللين والمطاوعة على التقليب والمرونة في التأويل بحيث لا يصادم الآراء الكثيرة المتقابلة التي تخرج بها طبائع العصور المختلفة، فهو يفسر في كل عصر بنقص من المعنى وزيادة فيه، واختلاف وتمحيص، وقد فهمه عرب الجاهلية الذين لم يكن لهم إلا الفطرة، وفهمه كذلك من جاء بعدهم من الفلاسفة والعلماء»(٢).

والقرآن الكريم يحقق ـ هنا ـ معادلة صعبة أخرى في التوجه بخطابه الواحد إلى العامة والخاصة في نفس الوقت، فيجمع بين هاتين الغايتين المتباعدتين، فلو أن إنسانًا خاطب الأذكياء بالواضح المكشوف الذي يخاطب به غيرهم، لنزل بهم إلى مستوى لا يرضونه لأنفسهم، ولو أنه خاطب العامة باللمحة والإشارة التي يخاطب بهما غيرهم، لجاءهم من ذلك بما لا تطيقه عقولهم، ولا غنى عنه ـ إن أراد أن يعطي كلتا الطائفتين حقها من البيان.

ومن وقف على علم التأويل واطلع على معترك أفهام العلماء آية آية، رأى العجب العجاب من إعجاز التعبير القرآني الذي تتقارب في إدراكه شتى المدارك، وتتوالى الأفهام عليه من مختلف المستويات(٣)، وتاريخ التفسير في

---

(١) اتجاهات التجديد في تفسير القرآن الكريم في مصر، د. محمد إبراهيم شريف (ص٢٢١).

(٢) إعجاز القرآن، مصطفى صادق الرافعي (ص٢٦٥)، الطبعة التاسعة، الكتاب العربي بلبنان سنة ١٩٧٣م.

(٣) وهكذا دائمًا نجد آيات كتاب الله أرواحًا علوية هبطت لتحيي موات القلوب، أو أفكارًا قدسية نزلت تشرح للإنسان كتاب الوجود، فمن وهبها قلبه وهبته الهداية والنور =

حقيقته ليس إلا برهانًا عريضًا متجددًا على هذه الحقيقة، وهو برهان أيضًا على ما ذكرته من مشروعية التجديد التفسيري في كل عصر بما تكشفه هذه العلوم من وجوه إعجاز اللفظ القرآني.

ثالثًا: **بلاغة القرآن الكريم تجمع المعاني الكثيرة في اللفظ القليل**، مما يثري النص القرآني بالمعاني: ويتأكد هذا بما يكشف عنه «تعدد نظر الشخص الواحد ـ فضلًا عن أنظار الناس جميعًا في القرآن الكريم، وتكرر تدبره ـ من ثراء المعاني والأفكار، والعلوم والمعارف التي يحملها النص الواحد المحدد، حتى لكأنك تقرأ النص فتجد في ألفاظه من الشفوف والأحكام ما يتسابق به مغزاه إلى نفسك دون كد خاطر ولا استعادة حديث... ويخيل إليك أنك قد أحطت به خبرًا ووقفت على معناه محدودًا، هذا ولو رجعت إليه كرة أخرى لرأيتك منه بإزاء معنى جديد غير الذي سبق إلى فهمك... حتى ترى للجملة الواحدة أو الكلمة الواحدة وجوهًا عدة كلها صحيح، أو محتمل للصحة، كأنما هي فص من الماس يعطيك كل ضلع منه شعاعًا، فإذا نظرت إلى أضلاعه جملة بهرتك بألوان الطيف كلها، فلا تدري ماذا تأخذ عينك وماذا تدع،... وهكذا تجد كتابًا مفتوحًا مع الزمان يأخذ كل منه ما يسر له، بل ترى محيطًا مترامي الأطراف لا تحده عقول الأفراد ولا الأجيال»[1].

وهو ما يعبرون عنه بـ «القصد في اللفظ والوفاء بحق المعنى»، وقد يكون بعض المعاني واضحًا وبعضها خفيًّا، يراد به أن يذهب الذهن والفكر فيه كل مذهب، ويورد العلامة رشيد رضا مثلًا من ذلك: معاني قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ رَبُّكَ لِيُهْلِكَ ٱلْقُرَىٰ بِظُلْمٍ وَأَهْلُهَا مُصْلِحُونَ﴾ [هود: ١١٧]، أي: وما كان من شأن ربك وسنته في الاجتماع البشري أن يهلك الأمم بظلم منه

= ومن أولاها عقله أولته الإدراك والفهم، ففيها تجمعت حقائق العلم وأفكار الفلسفة ولمسات الروح، يقرأها العالم فيستشف من خلالها أسرار الوجود، ويقرأها الفيلسوف فيلتمس من آياتها علل الأشياء، ويقرأها الرجل العادي فينقاد لها قلبه وعقله وروحه.

(١) النبأ العظيم، الدكتور محمد عبد الله دراز (ص١١١)، طبع السعادة بالقاهرة، سنة ١٩٦٠م.

لها في حال كون أهلها مصلحين في الأرض، مجتنبين للفساد والظلم، وإنما يهلكهم بظلمهم وإفسادهم فيها؛ فإن إهلاك المصلحين ظلم يتنزه الله عنه[1].

رابعًا: لغة القرآن الكريم:

تتميز لغة القرآن الكريم بالعمق والثراء، فهي لغة تستطيع أن تعبر عن الحقائق تعبيرًا واضحًا صحيحًا، لكن كل كلمة منها تحمل في ثناياها دنيا من المعاني يصعب معها تفسير مضمونها تفسيرًا واحدًا.

«وقد حقق القرآن الكريم هذه المعادلة الصعبة في الجمع بين المدلول الظاهر للنص وما يحويه باطنه من معان لا حدود لها»[2].

وهذه المعاني وتلك الخصائص هي الأسس والمسوغات الشرعية للتجديد في التفسير.

➢ مجالات التجديد في تفسير القرآن الكريم:

بعد أن اتضح المقصود من قولنا: «التجديد التفسيري»، وبيان بُعد حقيقته عن معاني التبديل والتغيير ونفي المعاني الظاهرة، بقي أن نوضح مجالات وحدود هذا التجديد على أساس التعريفات والأسس السابقة، فمن هذه المجالات:

١ ـ عرض الأفكار المادية والإلحادية الحديثة على القرآن الكريم، لاستنباط حكم القرآن فيها، وأوجه رفضه لها، ويعد هذا الجانب من أهم جوانب التجديد التفسيري، حيث بات العالم في أَمَسِّ الحاجة إلى معرفة فكرة القرآن الكلية، وكلمته الفاصلة، في المعارك والصراعات الفكرية، الدائرة بين الشيوعية والماركسية والديمقراطية وغيرها.

٢ ـ استلهام هداية القرآن الكريم، في الجوانب الاعتقادية والفقهية والتربوية والأخلاقية، لحل مشاكل العصر التي تتمثل في الفتن الأخلاقية

---

(١) انظر: تفسير المنار، لمحمد رشيد رضا.

(٢) انظر: الإسلام ـ أهدافه وحقيقته، سيد نصر (ص٤٤).

والانحرافات التربوية والنوازل الفقهية، وهو ما يعرف بالأسلوب الهدائي في التفسير، أو التطبيق العملي للتجديد التفسيري.

ولا سبيل إلى ذلك إلا بتحليل مزيج الإسلام والأوضاع غير الإسلامية واستخلاص جوهر الإسلام الخالص الذي يثبت نقاؤه إذا عرض على مقياس الكتاب والسنة، وطرح ما عدا ذلك، كما يتم في نفس الوقت تمييز ما حازه الغرب والحضارة المهيمنة من الرقي الحقيقي في المدنية والعلوم عما اختلط به من ضلالات الفلسفة ووجهات الفكر والنظر في الأخلاق والاجتماع والحياة بعامة، فنأخذ الأول من هذين نستفيد به ونضرب الصفح عن الثاني، ونطهر من أدناسه شؤون حياتنا[1].

ويصف العلامة رشيد رضا النهضة التفسيرية التي شهدها العالم الإسلامي في وقته فيقول: «وهكذا أصبح المفسر أكثر عناية بالجانب التطبيقي في تفسيره للنص بتعميق الصلة بين مفهومه وواقع المجتمع، سواء أكانت الصلة اجتماعية أم علمية أم غير ذلك. وشتان بين تفسير هذه صفته وسائر التفاسير السابقة التي هي عبارة عن الاطلاع على ما قاله بعض العلماء في كتب التفسير، على ما في كلامهم من اختلاف يتنزه عنه القرآن الكريم»[2].

ويقول الإمام محمد عبده: «وليت أهل العناية بالاطلاع على كتب التفسير يطلبون لأنفسهم معنى تستقر عليه أفهامهم في العلم بمعاني الكتاب، ثم يبثونه في الناس ويحملونهم عليه، ولكنهم لم يطلبوا ذلك، وإنما طلبوا صناعة يفاخرون بالتفنن فيها... ولا يخرجون لإظهار البراعة في تحصليها عن حد الإكثار من القول واختراع الوجوه من التأويل والإغراب في الإبعاد عن مقاصد التنزيل، إن الله تعالى لا يسألنا يوم القيامة عن أقوال الناس، وما فهموه؛ وإنما يسألنا عن كتابه الذي أنزله لإرشادنا وهدايتنا، وعن سنة نبيه الذي بَيَّنَ لنا ما نزل إلينا»[3].

---

(١) انظر: موجز تاريخ تجديد الدين (ص٢٠١).
(٢) راجع: نقد رشيد رضا لتفاسير المفسرين ومناهجهم في تفسير المنار (١/ ١٠).
(٣) تفسير المنار (١/ ٢٥ ـ ٢٦).

٣ ـ **شرح وتفسير القرآن بأسلوب سهل**، يتناسب مع ثقافة الناس في هذا العصر والبعد عن جدليات علم النحو والكلام فيما لا يخدم المعنى، ويعد من قبيل التفنن في الصناعات النحوية والفلسفية.

٤ ـ **تنقية معاني القرآن الكريم** مما لحق بها في أذهان الناس على مر العصور من أخطاء في فهم معاني آياته الكريمة.

مثل تنقية أقاصيصه من الإسرائيليات الضعيفة، والشبهات التي انتشرت بين الناس والتي تقدح في عصمة الأنبياء، أو الخرافات التي لا أصل لها.

٥ ـ **الاعتناء بأحكامه الفقهية وشرحها للناس شرحًا صحيحًا** بعيدًا عن البدع أو الإفراط أو التفريط أو التعصب. ودراسة آيات الأحكام لمعرفة شمولها للأمور المستحدثة. وكيفية استنباط الحكم على هذه المستجدات من ألفاظ القرآن باستخدام القياس.

٦ ـ **حمل الناس ودعوتهم إلى العودة إلى معنى القرآن الأصيل والتمسك به**، في الأخلاق والعبادات والمعاملات، والاقتداء بالنبي ﷺ في ذلك حيث كان قرآنًا يمشي على الأرض.

٧ ـ **إبراز نواحي الإعجاز العلمي في القرآن**، كإيضاح موافقة العلم الحديث لما جاء به القرآن منذ أربعة عشرة قرنًا؛ لأن هذا الجانب له أثر كبير في الدعوة للدين في هذا العصر الذي لقب بعصر العلم.

ومن أمثلة التفاسير التي اعتنى أصحابها بتلك الجوانب في هذا العصر:

- تفسير المنار لمحمد رشيد رضا.
- تفسير المراغي.
- تفسير تيسير الكريم الرحمن للسعدي.
- في ظلال القرآن لسيد قطب.

والناظر في هذه التفاسير يلاحظ جوانب عديدة من جوانب التجديد المذكورة، ومن الأهمية بمكان التأكيد على أن أصحاب التفاسير السابق ذكرها لم يخرجوا عن المناهج القديمة المتبعة في التفسير، ولكن أضافوا لها جديدًا دون أن يطبقوا المناهج المستحدثة الغربية أو الشرقية عليها.

وبالتالي فهم مجددون للتفسير، وكذلك أقوالهم في النواحي الفقهية، والأخلاقية، والتربوية ـ وإن اختلفت في بعض مسائلها عن أقوال المفسرين القدماء ـ إلا أنها لا تعد ابتداعًا فقهيًا، أو تأسيسًا لمنهج تربوي وأخلاقي محدث كما هو الحال عند العلمانيين الذين لا ينطبق عليهم وصف التجديد.

وقد حمل هؤلاء الرواد[1] عبء التجديد الفكري، واستطاع المفسر التقليدي أن يعمق الصلة بين مفهوم النص وواقع المجتمع، سواء كانت الصلة اجتماعية أو علمية، فخلع بذلك على التفسير التقليديِّ المنهج صفات لم تكن من طبيعته قديمًا، وعبر عن جوانب فكرية متعددة في حياتنا، وحاول تأسيس الثقافة الجديدة على أساس قرآني[2].

وهذا لا يمنع من القول بظهور ثلاث طرق أو مناهج أو أشكال تفسيرية جديدة تمامًا على يد هؤلاء وهي: **(منهج التفسير بالمقال) و(المنهج الموضوعي) و(المنهج التقليدي الموضوعي)**، وهي في جدتها تمثل الوجه الآخر من جوانب التجديد في التفسير الحديث[3].

والسبب في طرح هذه الأشكال أو المناهج الجديدة، هو أن الطريقة التقليدية التي التزمت ـ في تجليتها كلمات القرآن واستخلاص معانيها ـ ترتيب القرآن التوقيفي الذي هو عليه في المصحف الإمام (سورة سورة، وآية آية) دون غيره من ترتيبات أخرى، على الرغم من حفاظها على ترتيب القرآن المعروف والمتعبد بتلاوته وكشفها لإعجاز القرآن وبيانه في الأسلوب والسياق وغير ذلك؛ لم تكن الطريقة الفضلى في الكشف عن القيمة الذاتية الحقيقية لموضوعات القرآن الكريم والإيمان بمستواها الرفيع الذي يعجز عنه البشر؛ وإنما قدمت لنا توضيحًا مفككًا لهذه القيمة الذاتية في جانبها الموضوعي.

---

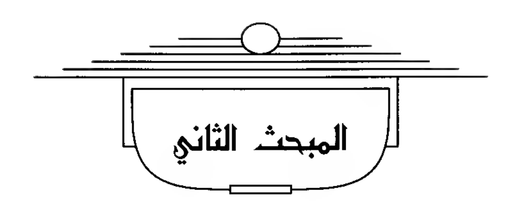
(١) نقيد نجاح المنهج التقليدي في التفسير بهؤلاء الرواد؛ لأن محاولات غيرهم لم تقدم جديدًا من الفكر بصفة عامة، وغالبها يقوم على تلخيص المحاولات القديمة في التفسير أو اختيار بعضها، وكأن استجابتها للشكل المنهجي التقليدي المأثور حملها على ترديد المضمون والوقوف عنده دون إضافة جهد جديد.

(٢) الفكر الديني في مواجهة العصر، الشرقاوي (ص٩٣).

(٣) اتجاهات التجديد في تفسير القرآن الكريم، لمحمد إبراهيم شريف (٤٢٥).

وإذا كانت الطريقة الموضوعية الحديثة قد اضطلعت بهذا العبء الأخير، فقد احتوت مخاطر وعيوبًا ناتجة عن اطراحها لسياق الأسلوب الكاشف عن الإعجاز البياني، ومن عدم حفاظها على الترتيب التوقيفي، وتجاوزها إياه إلى ترتيب آخر لآيات الموضوع الواحد حسب تاريخ نزولها وتسلسل وقائعها.

ولهذا يطرح حديثًا طريقة أخرى يجمع فيها بين الطريقة التقليدية والطريقة الموضوعية حفاظًا على ميزة كل منهما، وتلافيًا لما تضمنتاه من عيوب ومخاطر؛ إذ تحافظ هذه الطريقة على ترتيب القرآن التوقيفي فتفسر آيات القرآن طبقًا له، ثم تسمح لنفسها داخل هذا الإطار التقليدي بالتركيز على الموضوعات التي يتعرض لها القرآن، فتتوقف أمام الموضوع عند أول آية تعرض له، وتشد إليها جميع آيات القرآن التي أثارت هذا الموضوع أو تعرضت له، حتى يتمكن المفسر ـ طبقًا لهذه الطريقة ـ من جمع شتات الموضوع ودراسته من جميع جوانبه، فإذا ما اكتملت لديه هذه الدراسة عاد المفسر مرة أخرى إلى الآية التالية في سياق تفسيره التقليدي.



المبحث الثاني

الرد على دعوى العلمانيين في تطوير علم التفسير

➢ أولًا: معنى التطور:

١ ـ لغة: مأخوذة من «طور» وتعود إلى معنيين أصليين.

المعنى الأول: هو الامتداد في الشيء سواء أكان مكانًا أو زمانًا، ويوجد في معنى الامتداد معنى النمو والمواصلة. ومعنى الزيادة والملاءمة لما كان قبل هذه الزيادة.

والمعنى الثاني: هو التعدي ومجاوزة الحد، ومن هذا قولهم: «جاوز فلان طوره» أي: تعدى حَدَّه وخرج عما ينبغي له[1].

٢ ـ اصطلاحًا: لم تخرج استعمالات العلماء لكلمة التطور في الشرع عن معناها في اللغة.

قال الراغب: «طوار الدار وطوارهُ ما امتد منها من البناء، يقال: عدا فلان طوره أي تجاوز حدَّه، ولا أطور به، أي: لا أقرب فناءه. ويقال: فعل كذا طورًا بعد طور أي تارة بعد تارة، وقوله: ﴿وَقَدْ خَلَقَكُمْ أَطْوَارًا﴾ [نوح: ١٤]، قيل: هو إشارة إلى نحو قوله تعالى: ﴿خَلَقَكُم مِّن تُرَابٍ ثُمَّ مِن نُّطْفَةٍ ثُمَّ مِنْ عَلَقَةٍ﴾ [غافر: ٦٧]»[2].

فالتطور بمعنى: (الزيادة والنمو والامتداد) تتسع له رحاب الشريعة، ويمكن لها ملاءمة الحياة المستمرة، وليس معنى ذلك أنه بإمكاننا أن نضيف إلى الدين أو الشرع أو الفقه ما ليس منه، وما لا يتلاءم مع أصوله وقواعده

---

(١) لسان العرب لابن منظور، مادة: (طور) (٤/٥٠٨).

(٢) المفردات للراغب الأصفهاني، باب: (الطاء) (ص٣٠٩).

ومبادئه. ولكن هو دراسة الأحداث والوقائع والأوضاع القائمة ومحاولة امتداد أحكام لها لا تخرج عن قواعد الدين ومبادئه[1].

أما إذا أريد بالتطور التبديل أو التغيير لوضع من أوضاع الدين أو أي مبدأ من مبادئه، فإن العقول السليمة المؤمنة متفقة على أنه لا يجوز ولا يحق[2].

➢ ثانيًا: حكم إطلاق لفظ التطور على ألفاظ القرآن الكريم ومعانيه وأحكامه:

١ ـ ألفاظ القرآن:

من المعلوم من الدين بالضرورة أن ألفاظ القرآن لم ولن تنالها يد التغيير أو التطوير أو الإضافة أو الحذف، لا في الرسم ولا في الأداء ولا في الشكل؛ لأنه سبحانه قد تكفل بحفظه، قال تعالى: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَٰفِظُونَ﴾ [الحجر: ٩]. فلا يجوز إطلاق دعوى التطور إذن على ألفاظ القرآن، وذلك إجماع صحيح منعقد.

٢ ـ معاني القرآن وأحكامه:

أما بالنسبة للمعاني أو الدلالات أو الأحكام، فإذا قُصد بالتطور امتداد دلالات الألفاظ لتستنبط منها أحكام مبنية على الأصول والقواعد والمقاصد الشرعية، فهذا ما أقره العلماء وعملوا به على مرّ العصور.

قال الزركشي: «أما الاسم الشرعي فكما يثبت بالتوقيف يثبت بالاجتهاد؛ لأن الحكم إذا ثبت تبعه الاسم، كما أن الشرع أثبت الربا في الأعيان الستة، ثم ألحق العلماء غيرها بها بالاجتهاد، وثبت بذلك اسم الربا...»[3].

---

(١) يسألونك في الدين والحياة (٤/ ٢٧٠)، أحمد الشرباصي، دار الجيل ـ بيروت.

(٢) الفتاوى لمحمد شلتوت (ص٤٠٨)، دار القلم ـ بيروت.

(٣) البحر المحيط (٢/ ٣٢) مراجعة د. عمر سليمان الأشقر، ط. الثانية، سنة ١٤١٣هـ ـ ١٩٩٢م بالكويت.

وهذا الذي أسموه «ثبوت الاسم الشرعي بالاجتهاد»[1].

والمقصود بذلك أن ألفاظ القرآن قد تشمل أفرادًا جديدة يطبق عليها الحكم، فتدخل في دلالة اللفظ بالاجتهاد، كما دخلت المخدِّرات في مسمى الخمر بالاجتهاد، لدخولها تحت حكم الخمر، وكما دخل اليانصيب تحت مسمى الميسر أو القمار[2]. فحكم الآية ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِنَّمَا ٱلْخَمْرُ وَٱلْمَيْسِرُ وَٱلْأَنصَابُ وَٱلْأَزْلَٰمُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ ٱلشَّيْطَٰنِ فَٱجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ [المائدة: ٩٠]، يشمل جميع أنواع الميسر في عصر الجاهلية أو ما بعدها، وكما دخل عقد التأمين بقسط ثابت في مسمى القمار والربا معًا[3]. وكما دخلت عمليات التجميل وتغيير الجنس تحت مسمى تغيير خلق الله المذكور في الآية: ﴿وَلَءَامُرَنَّهُمْ فَلَيُغَيِّرُنَّ خَلْقَ ٱللَّهِ﴾ [النساء: ١١٩].

وعليه فإن استعمال لفظ التطور على هذا النحو المنضبط لا إشكال فيه، إلا أنه باستعراض كلام العلمانيين ومعرفة مقصدهم من استعمال هذا اللفظ[4]، نجد أن التطوير معناه لديهم ليس هو المعنى المشروع، بل لقد صرحوا أن قصدهم من التطوير هو التغيير، وليس التطوير بمعنى الامتداد الذي فيه الملاءمة لما كان قبل الزيادة.

والجانب التطبيقي لأقوال العلمانيين هو الذي يؤكد ما أقول، فعلى سبيل المثال لا الحصر:

أ ـ ادَّعوا تطور لفظ (مسلم ومؤمن) في القرآن ليشمل المسلمين واليهود والنصارى، نظرًا لتطور المفاهيم الاجتماعية والوطنية والسياسية[5].

ب ـ ادَّعوا تطور مفهوم (ملة إبراهيم) التي هي عقيدة التوحيد إلى معنى وحدة الأديان المستحدثة.

---

(١) يقصد بالاسم الشرعي ما خالف أسماء الأعلام، ويقصد به أيضًا ما كانت علة تحريمه معلومة شرعًا.

(٢) حسن عباس: المختار في الدين الإسلامي (ص١١٩)، مطبعة المعارف.

(٣) انظر: قرارات مجمع الفقه الإسلامي لرابطة العالم الإسلامي (ص٤٣).

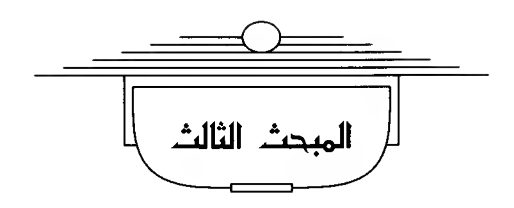
(٤) انظر: مبحث الهدف المزعوم (تجديد علم التفسير).

(٥) انظر: موقفهم من تفسير القرآن بالسنة، الباب الثالث.

ج ـ ادَّعوا تطور مفهوم (الحجاب الشرعي) ليشمل كل أنواع لباس التبرج في هذا العصر[1].

وبعد إثبات حقيقة ما يدعو إليه العَلمانيون، وبيان أنه يدخل ـ ولا شك ـ تحت مسمى التغيير والتبديل والتحريف لمعاني كتاب الله تعالى، وجب بيان حكم ذلك.

(١) انظر: الباب الثالث، مبحث عدم الالتزام بالدلالة المعجمية للألفاظ القرآنية.



المبحث الثالث

استحالة قبول تفسير دلالات القرآن الكريم لأي معنى من معاني التغيير

➢ معنى التغيير لغة:

يقال: غيَّر الشيء: بدَّل به غيره، ويقال: غيَّرت الشيء أي: جعلته على غير ما كان عليه، وغيرت داري: إذا بنيتها بناء غير الذي كان، وتغايرت الأشياء: اختلفت، والمغايرة هي المبادلة، ويقال: غاير السلعة: بادله بها. (الغِيَرَ) غِيَرُ الدهر: أحواله وأحداثه المتغيرة. ويقابل المتغير الثابت[1].

والثبات لغة: «من ثبت الشيء يثبت ثباتًا وثبوتًا: استقر، ويقال: ثبت بالمكان: أقام، وثبت الأمر: صحَّ وتحقق، وأثبت الشيء: أقره. وفي التنزيل: ﴿يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثْبِتُ وَعِندَهُۥ أُمُّ الْكِتَٰبِ﴾ [الرعد: ٣٩]، وأثبت الأمر: حققه وصححه، وثبّت: أثبت، وثبّت فلانًا، أي: مكنه من الثبات عند الشدة. قال تعالى: ﴿يُثَبِّتُ اللَّهُ الَّذِينَ ءَامَنُوا بِالْقَوْلِ الثَّابِتِ﴾ [إبراهيم: ٢٠]»[2].

يقول ابن القيم: ومادة التثبت أصلًا منشؤها من القول الثابت، والقول الثابت هو القول الحق والصدق، وهو ضد القول الباطل الكذب. فالقول نوعان: ثابت له حقيقة.. وباطل لا حقيقة له، وأثبتُ القول كلمة التوحيد ولوازمها[3].

---

(١) انظر: لسان العرب، باب: (غ ي ر). (٢) لسان العرب، مادة: (ثبت).

(٣) إعلام الموقعين (١/ ١٧٧).

> **أدلة استحالة قبول تفسير دلالات القرآن الكريم لأي معنى من معاني التغيير:**

١ ـ الإجماع: أجمع العلماء على أن الشريعة الإسلامية شريعة ثابتة باقية إلى يوم القيامة، وهي صالحة لكل زمان ومكان؛ وذلك لشمول قواعدها وإحكام أحكامها، والاعتقاد بجواز تغيرها هو انتقاص لها ووصفها بالقصور عن الوفاء باحتياجات العصور والأماكن المختلفة، وعدم التمام والكمال، وهذا تكذيب بآيات القرآن التي وصفت الشريعة بالكمال والإحكام. قال تعالى: ﴿ٱلۡيَوۡمَ أَكۡمَلۡتُ لَكُمۡ دِينَكُمۡ وَأَتۡمَمۡتُ عَلَيۡكُمۡ نِعۡمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلۡإِسۡلَٰمَ دِينٗاۚ﴾ [المائدة: ٦]. فقول الله ورسوله هما الحق الثابت الذي لا يتغير ولا يتبدل، وقد ختم الله سبحانه شرائعه بهذه الشريعة التي أرسل بها نبيه عليه الصلاة والسلام فأحكمها سبحانه، فهي موصوفة بصفة الثبات والبقاء[(١)].

ومما هو معلوم أن مصدر الشريعة الأساسي هو القرآن الكريم، فاستحالة التغيير والتبديل يوصف بها القرآن الكريم من باب أولى.

الدليل من الإجماع: إجماع السلف على دوام التكليف إلى يوم القيامة.

حكى الغزالي في «المستصفى» الإجماع على ذلك فقال: «السلف من الأئمة مجمعون على دوام التكليف إلى يوم القيامة، ولا يتحقق ذلك إلا بثبوت الشريعة وسلامتها من التغيير والتبديل؛ وإلا فإنها لو تغيرت وتبدلت لانقطع التكليف بها[(٢)].

> **معنى ثبات الشريعة والأدلة عليه:**

إن ما جاء به الوحي من عند الله سواء باللفظ، أو المعنى دون اللفظ، وانقطع الوحي وهو لم ينسخ؛ فهو ثابت محكم له صفة البقاء والدوام، لا تغيير له ولا تبديل، وهو كذلك أبدًا إلى يوم القيامة[(٣)].

٢ ـ الدليل العقلي: والآيات قد تكون بها أخبار أو مواعظ أو أحكام.

---

(١) أحكام القرآن (٢/ ٣).	(٢) المستصفى للغزالي (١/ ١٨٨).

(٣) الثبات والشمول في الشريعة لعابد السفياني (ص١١٠)، الطبعة الأولى، سنة ١٤٠٨هـ ـ ١٩٨٨م، دار الفرقان.

ـ **فالأخبار** المستفادة من الآيات، إذا قلنا بتبديل أو تغيير معناها لزم من ذلك كذب تلك الأخبار، وهذا محال على الله تعالى ومعارض لقوله تعالى وقوله الحق.

ـ **والأحكام** إذا قلنا بتبدلها أو تغيرها؛ لزم من ذلك أنها ليست عدلًا وليست حقًّا، أو أنه قد لحقها أي معنى من معاني الفساد أو البطلان ولذا لزم تغييرها، وهذا محال على الله أيضًا.

٣ ـ الأدلة النقلية: فقد ثبت بالضرورة اتصاف معاني القرآن بالثبات وعدم التغير، وأن هذا مستمد من صفات مُنزله ﷻ التي لا يلحقها التغيير ولا التبديل.

١ ـ قوله تعالى: ﴿قَوْلُهُ ٱلْحَقُّ﴾ [الأنعام: ٧٣]، وقوله تعالى: ﴿وَتَمَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ صِدْقًا وَعَدْلًا لَّا مُبَدِّلَ لِكَلِمَٰتِهِۦ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْعَلِيمُ﴾ [الأنعام: ١١٥].

قال الإمام ابن كثير: صدقًا فيما قال، وعدلًا فيما حكم، يقول صدقًا في الإخبار وعدلًا في الطلب، فكل ما أخبر به فحق لا مرية فيه ولا شك، وكل ما أمر به فهو العدل الذي لا عدل سواه، وكل ما نهى عنه فباطل؛ فإنه لا ينهى إلا عن مفسدة كما قال تعالى: ﴿يَأْمُرُهُم بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَنْهَىٰهُمْ عَنِ ٱلْمُنكَرِ﴾ [الأعراف: ١٥٧].

﴿لَّا مُبَدِّلَ لِكَلِمَٰتِهِۦ﴾: أي ليس أحد يعقب حكمه تعالى لا في الدنيا ولا في الآخرة.

﴿وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ﴾: لأقوال عباده، ﴿ٱلْعَلِيمُ﴾: بحركاتهم وسكناتهم، الذي يجازي كل عامل بعمله[١].

وهذا الحق والصدق والعمل التام الثابت الذي لا مبدل له والذي تمثله هذه الشريعة الربانية يقابله الضلال والظنون والباطل الذي تحمله شرائع البشر وأهواؤهم. فبعد أن قرر ﷻ أن كتابه هو الحق الثابت الذي لا مبدل له، بيَّن سبحانه أن أكثر أهل الأرض لا يتبعون إلا الظن والأوهام والباطل والضلال.

﴿وَإِن تُطِعْ أَكْثَرَ مَن فِى ٱلْأَرْضِ يُضِلُّوكَ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ ۚ إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا ٱلظَّنَّ وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ﴾ [الأنعام: ١١٦].

---

(١) تفسير القرآن العظيم لابن كثير (٢/١٦٨).

وترجم لذلك المعنى الأستاذ سيد قطب فقال: لقد تمت كلمة الله سبحانه صدقًا فيما قال وقرر، وعدلًا فيما شرع وحكم، فلم يبق بعد ذلك قول لقائل في عقيدة أو تصور، أو أصل، أو مبدأ، أو قيمة، أو ميزان، ولم يبق قول لقائل في شريعة أو حكم أو عادة أو تقليد.

إنه ليس للمجتمع الذي يصدر هذه الأحكام وفق اصطلاحاته المتقلبة، ليس المجتمع الذي تتغير أشكاله ومقوماته المادية فتتغير قيمه وأحكامه؛ حيث تكون قيم وأخلاق للمجتمع الزراعي، وقيم وأخلاق أخرى للمجتمع الصناعي، وحيث تكون هناك قيم وأخلاق للمجتمع الرأسمالي البرجوازي، وقيم وأخلاق أخرى للمجتمع الاشتراكي أو الشيوعي. ثم تختلف موازين الناس وموازين الأعمال وفق مصطلح هذه المجتمعات. الإسلام لا يعرف هذا الأصل ولا يقره، الإسلام يعين قيمًا ذاتية له يقررها الله ﷻ، وهذه القيم تثبت مع تغير أشكال المجتمعات[1].

٢ ـ قوله تعالى: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَٰفِظُونَ﴾ [الحجر: ٩].

فقد حفظ الله هذا الذكر ـ أي القرآن ـ من أن يزاد أو ينقص فيه أو يلحقه التبديل أو التغيير.

يقول ابن جرير الطبري: «يقول تعالى: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَٰفِظُونَ﴾ يقول تعالى ذكره: إنا نحن نزلنا الذكر وهو القرآن، وإنا له لحافظون من أن يزاد فيه باطل ما ليس منه، أو ينتقص منه ما هو منه من أحكامه وحدوده وفرائضه»[2]. وقال القرطبي: «لا خلاف بين الأمة ولا بين الأئمة من أهل السنة أن القرآن اسم لكلام الله تعالى الذي جاء به محمد ﷺ معجزة له، وأنه محفوظ في الصدور، مقروء بالألسنة، مكتوب في المصاحف، معلومةٌ على الاضطرار سورُه وآياته، مبرأةٌ من الزيادة والنقص حروفه وكلماته؛ فلا يحتاج في تعريفه بحد، ولا في حصره بعدٍّ. فمن ادعى زيادة عليه أو نقصانًا منه؛ فقد أبطل إجماع الناس، وردَّ ما جاء به الرسول ﷺ من القرآن المنزل

---

(١) في ظلال القرآن (٣/ ١١٩٥).
(٢) تفسير ابن جرير (١٤/ ٦)، وبمثله قال ابن كثير (٢/ ٥٢٨)، والقرطبي (١٠/ ٥).

عليه، ورد قوله تعالى: ﴿قُل لَّئِنِ ٱجْتَمَعَتِ ٱلْإِنسُ وَٱلْجِنُّ عَلَىٰٓ أَن يَأْتُوا۟ بِمِثْلِ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِۦ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا﴾ [الإسراء: ٨٨]، وأبطل آية الرسول ﷺ؛ لأنه إذ ذاك يصير القرآن مقدورًا عليه حين شِيب بالباطل، ولما قدر عليه لم يكن حجة ولا آية، وخرج عن أن يكون معجزًا»[١].

فمن أجاز أن يتمكن أحد في زيادة شيء في القرآن أو نقصانه منه، أو تحريفه أو تبديله، فقد كذب الله في خبره وأجاز الوقوع فيه وذلك كفر[٢]. والاستحالة متعلقة بالألفاظ والمعاني.

٣ ـ قوله تعالى: ﴿لَّا يَأْتِيهِ ٱلْبَٰطِلُ مِنۢ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِۦ﴾ [فصلت: ٤٢].

إثبات التنزيه لله والعصمة لرسوله، ونفي الباطل والفساد والنقص عن القرآن والسنة.

بهذه الآية تثبت العصمة للقرآن والشريعة من الخطأ والزلل والفساد والعبث ومنزهة عن كل عيب، فكما أن الله سبحانه منزل هذه الشريعة منزه عن كل نقص، موصوف بكل كمال، ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١]، ﴿هُوَ ٱللَّهُ ٱلَّذِى لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلْمَلِكُ ٱلْقُدُّوسُ ٱلسَّلَٰمُ ٱلْمُؤْمِنُ ٱلْمُهَيْمِنُ﴾ [الحشر: ٢٣].

فكذلك شريعته منزهه عن الخلل والفساد، ومبرأة من كل نقص وموصوفة بكل كمال، وإذا انتفى النقص والخلل في الشريعة انتفى التعقيب عليها، وهذا هو معنى الآية ﴿كِتَٰبٌ أُحْكِمَتْ ءَايَٰتُهُۥ﴾ [هود: ١].

والإحكام: الإتقان والمنع من الفساد[٣]، وأحكم الله آياته أي منعها من الفساد والخلل والدخل والباطل، وهو تفسير قتادة، واختيار الطبري، وقال عنه القرطبي: هو أحسن ما قيل في تفسير قوله تعالى: ﴿كِتَٰبٌ أُحْكِمَتْ ءَايَٰتُهُۥ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِن لَّدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ﴾ [هود: ١]. الاستبدال والتغير يعني عدم استحسانها في القرآن واعتقاد أن غيرها أحسن وأفضل منها، حيث قال تعالى: ﴿وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ ٱللَّهِ حُكْمًا لِّقَوْمٍ يُوقِنُونَ﴾ [المائدة: ٥٠].

---

(١) تفسير القرطبي (١/ ٨٠ ـ ٨١).

(٢) المنهاج في شعب الإيمان (١/ ٣٢٠).

(٣) لسان العرب، مادة: (حكم) (٢/ ١٤٣).

فهذا تكذيب بنصوص القرآن السابقة، وقد سبق أن التكذيب كفر بإجماع المسلمين.

٤ ـ الإقدام على التبديل والتغيير إقرار بوجود باطل في القرآن يستحق التبديل أو التغيير أو الإلغاء وهذا تكذيب بقوله تعالى: ﴿لَّا يَأْتِيهِ ٱلْبَٰطِلُ مِنۢ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِۦ﴾ [فصلت: ٤٢].

وقال الشاطبي مبينًا أن الحفظ يشمل السُّنة أيضًا:

قال تعالى: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ مِن رَّسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ إِلَّآ إِذَا تَمَنَّىٰٓ أَلْقَى ٱلشَّيْطَٰنُ فِىٓ أُمْنِيَّتِهِۦ فَيَنسَخُ ٱللَّهُ مَا يُلْقِى ٱلشَّيْطَٰنُ ثُمَّ يُحْكِمُ ٱللَّهُ ءَايَٰتِهِۦ﴾ [الحج: ٥٢].

فأخبر أنه يحفظ آياته ويحكمها حتى لا يخالطها غيرها، ولا يداخلها التغيير ولا التبديل، والسنة وإن لم تذكر فإنها مبينة له ودائرة حوله، فهي منه، وإليه ترجع في معانيها، فكل واحد من الكتاب والسنة يعضد بعضه بعضًا ويشد بعضه بعضًا[1].

الدليل من عمل الصحابة رضي الله عنهم:

وعن ابن مسعود الأنصاري رضي الله عنه قال: «إني لأدع الأضحى وإني لموسر؛ مخافة أن يرى جيراني أنه حتمٌ عليَّ»[2].

وهذا التقرير من الإمام الشاطبي ـ مُورد المثل ـ حسن، وقد أورد اعتراضًا فقال: «ولا يقال: إن في ذلك ارتكابًا لمكروه أو تركًا لمندوب»، وقد أجاب رحمه الله[3] بأن البيان آكد؛ وذلك أن المحافظة على استقرار الأحكام. بحيث يبقى الحرام حرامًا فلا يلتبس بغيره من الأحكام الأخرى؛ ويبقى الواجب واجبًا فلا يلتبس بغيره وكذلك المكروه والمباح ـ المحافظة عليها آكد؛ لأنها بيانٌ ممن يقتدى بهم، وهذا لازم لاستقرار الشريعة.

الدليل من فعل التابعين ومن بعدهم:

من ذلك خطبةٌ خطبها عمر بن عبد العزيز رضي الله عنه، فحمد الله وأثنى عليه

---

(١) الموافقات للشاطبي (٢/ ٤٠، ٤/ ١٥٥).

(٢) الثبات والشمول (ص٤٦٤).

(٣) الموافقات للشاطبي (٣/ ٢١٢).

وقال: «أيها الناس، إنه ليس بعد نبيكم نبي، ولا بعد كتابكم كتاب، ولا بعد سُنَّتكم سُنَّة، ولا بعد أمتكم أمة. ألا وإن الحلال ما أحل الله في كتابه على لسان نبيِّه حلال إلى يوم القيامة... ألا وأني لست بمبتدع ولكن متبع»(١).

من أقوال العلماء:

وهي كثيرة، ويتبين منها أن ثبات الأحكام والشريعة كان فهمًا للسلف والصحابة والتابعين، وكانت عقيدة يدعون إليها ويربُّون عليها الأمة. ومن هذه الأقوال قول الإمام الشافعي الذي ذكره الشاطبي بمعناه في الاعتصام، فقال:

١ ـ إن الوقوف عند الفهم الصحيح للإسلام كتابًا وسنة تصديق بالوحي وقوة في الدين.

٢ ـ إن على المسلمين أن يعتقدوا أنه ليس لأحد أن يغير أو يبدل من أحكام هذه الشريعة؛ من فعل ذلك ساء مصيره واتبع غير سبيل المؤمنين، فعليهم أن يتبرءوا منه؛ لأنه سلك طريقًا غير طريقهم واتبع منهجًا غير منهجهم.

٣ ـ يجب عليهم أن يعتقدوا أنه ليس لأحد منهم أن ينظر فيما خالفها، ومن فعل ذلك اتبع غير سبيل المؤمنين.

يقول محمد رشيد رضا: «إن الله تعالى جعل الإسلام صراطه المستقيم؛ ليكون وسيلة للسعادة الدنيوية والأخروية، ولما كانت الأمور الروحية التي تنال بها سعادة الآخرة لا تختلف باختلاف الزمان والمكان أتمها الله تعالى وأكملها أصولًا وفروعًا، وقد أحاطت بها النصوص؛ فليس لبشر بعد الرسول أن يزيد فيها ولا أن ينقص منها شيئًا، وأما الأمور الدنيوية فلما كانت تختلف باختلاف الزمان والمكان، بيَّن الإسلام أهم أصولها، وما مست إليه الحاجة في عصر التنزيل من فروعها، وما جاءت به النصوص من ذلك يتفق مع مصالح البشر في كل زمان ومكان، ويهدي أولي الأمر لإقامة الميزان والعدل»(٢).

فالكليات قد ثبتت واستقرت سواء في الضروريات أو الحاجيات أو التحسينات وكذلك الجزئيات.

---

(١) الاعتصام للشاطبي (١/ ٨٦).

(٢) تفسير المنار (٧/ ١٤١).



شبهات العلمانيين حول إمكان تغير معاني القرآن الكريم

* المطلب الأول *

شبهة أن تغير معاني القرآن الكريم وأحكامه كان من فهم وعمل الصحابة رضوان الله عليهم والرد عليها

استدل العلمانيون ببعض الوقائع التي شهدها الواقع الإسلامي، وراحوا يدَّعون أن الصحابة رضوان الله عليهم قاموا بتغيير الأحكام الشرعية، وبعد تقرير هذه الحقائق المغلوطة وادعاء صحتها تجاوزوا حدود عمل الصحابة - بزعمهم - إلى:

- ادعاء جواز التغيير في كل الأحكام الشرعية العملية والاعتقادية.

- ادعاء جواز تغيير معاني القرآن عمومًا - حتى ما لا يخص الأحكام منها - حسب الزمان والمكان

ومن هذه الوقائع منع عمر بن الخطاب لسهم المؤلفة قلوبهم المذكور في آية الصدقة في سورة التوبة - رغم أنها لم تنسخ[١].

وقالوا: إن الصحابة عملوا بالمصلحة والحكمة، ولم يسيروا وراء الأوصاف الظاهرة، بل اتبعوا وجوه الرأي من غير التفات إلى الأصول. وأنهم منعوا العمل ببعض الأحكام، وخالفوا قول رسول الله ﷺ، حيث غيَّروا بعض الأحكام لتغير المصالح، واشتهر ذلك بينهم فكان إجماعًا[٢].

---

(١) استدل بها د. نصر أبو زيد في أكثر من موضع من كتبه، وكذا د. شحرور ومعظم العلمانيين.

(٢) يكثر العلمانيون من ذكر هذه الوقائع، مثل: د. نصر أبو زيد والمستشار العشماوي في أكثر من موضع من مؤلفاتهم.

✖ الـرد:

➢ أولًا: لا نسلم بوقوع ذلك من الصحابة رضوان الله عليهم:

كان الصحابة رضوان الله عليهم أشد الناس اتباعًا لأوامر الله والنبي ﷺ من بعده، وكان ذلك هديهم، وسمتهم، وما يربُّون عليه الأمة، والأخبار في ذلك مما استفاض شهرة، وهم بعد ذلك رواة الأحاديث التي تنهى عن التغيير والتبديل في دين الله، وكل واقعة حدثت وسجلها التاريخ وكان فيها ما يخالف ذلك الهدى ظاهرًا، لها من التفسير والتعليل ما يكشف عن عمق الفهم، ودقة التحقيق عند تطبيق الأحكام.

فالواقعة الأولى التي زعموا فيها تغيير مصارف الزكاة، تحقيقها أن الآية الواردة في المؤلفة قلوبهم والتي أمرت بإعطائهم؛ تتضمن حكمين في آن واحد هما:

الأول: أن المؤلفة قلوبهم يعطون من بيت المال.

الثاني: وهو ضده: أن غير المؤلفة قلوبهم لا يعطون.

فعاد الأمر إلى تحديد من هم المؤلفة قلوبهم؟

المؤلفة قلوبهم: هم أولئك الذين يكون الإسلام بحاجة إليهم؛ لأنهم زعماء في قومهم فإذا أسلموا أسلم من وراءهم مثل عيينة بن حصن، والأقرع بن حابس؛ فقد كانا من زعماء تميم، فإذا أسلم أمثال هؤلاء يقوى الإسلام بمن وراءهم.

فإذا وقفنا عند القصة المذكورة نجد أن التأليف لتقوية الإسلام غير متحقق، فالإسلام حينئذ كثير، وهذا معنى قول عمر رضي الله عنه: «إن رسول الله ﷺ كان يتألفكما والإسلام يومئذ قليل، أما أنتما اليوم قديران أن نتألفكما والإسلام كثير، فإنما لستما من المؤلفة قلوبهم اليوم وإن كنتم منهم من قبل». وهذا من فقه عمر، وهو ما يسميه الأصوليون بـ«تحقيق المناط».

فقد حقق عمر في شأن الرجلين وشأن الإسلام، فعلم أنهما ليسا من المؤلفة قلوبهم، فمنعهم من الدخول تحت الآية ولم يعطهم.

والنص الوارد في القرآن هو هو لم يبدل ولم يغير، فمن أعطى المؤلفة قلوبهم كما فعل رسول الله ﷺ فقد أعمل الآية، ولا تغير ولا تبديل.

ومن منعهم لأنهم من غير المؤلفة قلوبهم فقد أعمل الآية، ولا تغير ولا تبديل، فالآية ثابتة إلى يوم القيامة، والتطبيق حسب الواقعة والحال، فأين التبديل والتغيير للحكم؟[1].

وأما الواقعة الثانية: فهي ما روي في الموطأ من أن عمر لم يقطع يد سارق ناقة رجل من مزينة، وفي هذا ترك للعمل بنص الآية التي توجب قطع يد السارق.

والجواب: إن الحديث المرويَّ في الموطأ مبين لسبب ترك عمر للقطع وهو أنه علم أنه يجيعهم ـ أي الذين سرقوه ـ فتركهم، فقال: «أما لولا أني أظنكم تستعملونهم وتجيعونهم حتى لو وجدوا ما حرم الله لأكلوه، لقطعتهم»[2].

فالشرع قد اشترط لوجوب القطع شروطًا وهي:

١ ـ أن يكون المسروق نصابًا.

٢ ـ أن يكون المسروق حرزًا.

٣ ـ ألا يكون فيه شبهة ملك.

٤ ـ ألا يكون آخذه محتاجًا إليه.

فإذا تحققت الشروط وجب الحد، وإذا تخلف أحدها لم يجب[3].

وعلى كل شرط دليل شرعي، فترك القطع لم يكن سببه تعلق عمر بمصلحة أو دفع مفسدة أو اتباعًا لحكم العقل، بل سببه مراعاة لنصوص أخرى وردت في السنة.

فلذا يقال: «إن الحكم الذي يقتضيه النص وهو وجوب القطع لمن سرق نصابًا من حرز بلا شبهة ثابتة إلى يوم القيامة، أما تطبيقه فيحسب حسب

---

(١) الثبات والشمول في الشريعة لعابد السفياني (ص٤٦٩).

(٢) تنوير الحالك شرح الموطأ (٢/ ٢٢٠).

(٣) المغني (٩/ ١٣٦).

الحادثة، فإذا ثبتت شبهة، كسدِّ الرمق أو شبهه ملك، يمنع القطع، عملًا بالنصوص أيضًا. فالحكم ثابت لا يتغير»[1].

وهنا أذكر خلاصة ما ذكره الشاطبي في هذه المسألة:

«إن الحادثة التي تغير حكمها، إما أن تكون هي هي عند تغير الحكم بجميع خصائصها، والحيثيات التي تكتنفها، وإما أن تختلف في طبيعتها، لتصبح حادثة جديدة.

فإذا كانت الحادثة هي هي مع اختلاف الأزمان فلا يمكن تغير حكمها إلا بالقول بالنسخ، ولا سبيل إلى ذلك.

وإما أن تكون الحادثة في الواقعة الجديدة غير الحادثة في الزمن القديم، واختلاف حكمها حينئذ لا يقال له نسخ ولا تغيير؛ وإنما هو اختلاف وقائع وتحقيق مناط»[2].

➢ **ثانيًا: مع التسليم للعلمانيين بذلك الادعاء:**

إذا سلَّمنا جدلًا بما يقولون ـ أي بأن الصحابة اجتهدوا في تطبيق بعض الأحكام ـ فإن الدعوى أعم من الدليل.

فإذا كان اجتهاد الصحابة في نطاق الأحكام العملية؛ فإنه لم يتطرق أبدًا إلى الأحكام الاعتقادية كما يدعي العلمانيون.

* المطلب الثاني *

شبهة جواز تغيير معاني القرآن ودلالاته تبعًا لتطور اللغة والرد عليها

يدعي العلمانيون أن معاني ألفاظ القرآن الكريم لا يشترط لفهمها معرفة المعاني والدلالات المعهودة لدى العرب وقت التنزيل، وإنما يجب لأهل كل

---

(١) الثبات والشمول في الشريعة لعابد السفياني (ص٤٧٢).

(٢) ولمزيد من الشرح يرجع إلى كتاب: الثبات والشمول لعابد السفياني، وتغير الأحكام للدكتور إسماعيل كوكسال.

عصر فهم دلالات تلك الألفاظ حسب ما استحدثوه من معان جديدة لهذه الألفاظ.

والذي تولى كبر هذا الأمر هو د. نصر أبو زيد، ومن ورائه المحامي خليل عبد الكريم، فقال الثاني: «نعلم أن اللغة مثل الكائن الحي تتطور وتتغير وهناك كلمات تموت أي يبطل استعمالها، وأخرى تستجد، وثالثة يظل رسمها كما هو بَيْدَ أن معانيها تختلف.. إذ إنه من البديهي أن كما للإنسان الذي عاش في القرن السابع الميلادي طرائقه في الملبس والمأكل والمشرب والسفر.. إلخ وله أدواته التي يستعين بها على ذلك؛ فكذلك له لغته التي يعبر بها عن ذات نفسه ويخاطب بها الآخرين، وإنسان القرن الواحد بعد العشرين له نفس هذه الأشياء، والبديهية الأخرى هي استحالة تطابق أو حتى تشابه كل منهما، ورغم أن هذه بديهيات فإنها تغيب عن عبدة النصوص؛ ومن ثم فإنهم يطالبوننا بتطبيق تلك الألفاظ وما تمنحه من معطيات، ذات المعطيات التي مضى عليها أربعة عشر قرنًا.

إن غالبية الكلمات والتراكيب والتعبيرات التي وردت في النصوص لها مدلولات مغايرة للمدلولات الحديثة، فإذا طالبنا الاتباعيين باستعارة المعاني الحديثة للكلمات التي تحملها النصوص فإن ذلك ليس مخالفًا لطبائع الأمور بل لبدائه العقول.. لأن ألفاظ النصوص وهي التي تشكل مبانيها وهياكلها من الحتم اللازم أن ترتبط ارتباطًا عضويًّا بكافة ظروف المجتمع الذي تخلقت في أحشائه واستقرت في مكنون رحمه، ومن ثم فهي معجونة بمائه(المجتمع) مبصومة بقسماته، فإذا أردت أن تنتزعها من ذلك كله وتلقي بها في المجتمع المعاصر لتسير حركته وترسم خطاه كنت كمن يأتي بنياق ويطلب من المواطنين ترك سياراتهم وطائراتهم وامتطاءها قائلًا: هذه هي ركوبتكم الوحيدة وسوف تجدون فيها الخير والبركة كيف لا وقد استعملها سلفكم الصالح رضوان الله عليهم»[1].

أما د. نصر أبو زيد فقد أطال في الدعوة لهذا المبدأ، وحاول بكل ما أوتي من ذكاء أن يبدو كلامه كمحاولة للتأصيل العلمي لفكره الجديد!! وألف

---

(١) مقال بعنوان: تجديد الفكر الإسلامي، لخليل عبد الكريم، مجلة أدب ونقد، عدد ١٨٠، سنة ٢٠٠٠م.

في ذلك المطولات، ولذا فقد قمت بجمع مقولاته حول هذا الموضوع وكان ردي عليه أصالة وعلى الأول تبعًا، ويتلخص كلامه في النقاط الآتية:

١ ـ ارتباط معاني الألفاظ بما يستخدمه أهل كل عصر من معاني هو نتيجة طبيعية لتاريخية اللغة:

يقول د. نصر عند شرح تاريخية النصوص: «فإن البعد التاريخي الذي نتعرض له هنا يتعلق بتاريخية المفاهيم التي تطرحها النصوص من خلال منطوقها، وذلك نتيجة طبيعية لتاريخية اللغة التي صغيت بها النصوص»[1].

ويقول عند الكلام على تجدد الفهم بالنسبة للنصوص وتغير دلالاتها:

٢ ـ تغيير معاني ودلالات الألفاظ حسب ما يستخدمه المجتمع من معاني هو نتيجة طبيعية لاجتماعية اللغة، فيقول: «يمكن القول: إن النصوص ترتبط بواقعها اللغوي والثقافي، فتشكل به من جهة، وتبدع شفرتها الخاصة التي تعيد بها تشكيل اللغة والثقافة من جهة أخرى، وهناك منطقة تماس بين الجهتين هي التي تمكن النصوص من أداء وظيفتها داخل البنية الثقافية في مرحلة إنتاج النصوص، أي تجعل النصوص دالة ومفهومة للمعاصرين لإنتاجها وهي المنطقة بالدلالات المشيرة إلى الواقع والتاريخ وخارج منطقة التماس هذه تكون الدلالات مفتوحة وقابلة للتجدد مع تغيير آفاق القراءة المرتهن بتطور الواقع اللغوي والثقافي»[2].

٣ ـ ادعاؤهم أن لغة القرآن لا يراد بها ظاهرها:

ادعاؤهم أن تثبيت المعاني القرآنية إهدار للنصوص، فيقول: (إهدار الواقع لحساب نص جامد ثابت المعنى والدلالة يحول كليهما إلى أسطورة، يتحول النص إلى أسطورة عن طريق إهدار بعده الإنساني والتركيز على بعده الغيبي؛ الأمر الذي يفسح المجال لتساؤلات عن طبيعة النص هناك وعن شكله ونمط الخط المكتوب به، وهل تنطقه الملائكة بالعربية أو بغيرها، . . . ويتحول الواقع إلى أسطورة نتيجة لتثبيت المعاني والدلالات وإضفاء طابع

---

(١) نقد الخطاب الديني (ص١٢١).
(٢) نقد الخطاب الديني (ص٢٠٤).

نهائي عليها تأسيسًا على مصدرها الغيبي، ثم محاولة فرض المعنى الثابت الأزلي المفترض على الواقع الاجتماعي الإنساني، والنتيجة الحتمية لذلك إهدار النص والواقع معًا واستبدال الأسطورة بهما...).

٤ ـ ادعاؤهم أن ثبات المعاني والأحكام القرآنية يصادم العقل الذي يتميز بالتغير والنسبية، فيقول عند حديثه عن سلطة العقل: «فإنها ضد الأحكام النهائية والقطعية اليقينية الحاسمة».

يقول في موضع آخر:

٥ ـ لا ضوابط ولا حدود لتغير المعاني والدلالات القرآنية، ولكن لكل عصر ومجتمع فهمه الخاص للنصوص. هذا ما قرره د. نصر في قوله: «ولا خلاف في أن تاريخية اللغة تتضمن اجتماعيتها، الأمر الذي يؤكد أن للمفاهيم بعدها الاجتماعي الذي يؤدي إهداره إلى إهدار دلالات النصوص ذاتها. ولا يعني الإلحاح على تاريخية النصوص أدنى إشارة إلى عدم قدرتها على إعادة إنتاج دلالاتها، أو عجزها عن مخاطبة عصور تالية أو مجتمعات أخرى. فالقراءة التي تتم في زمن والتي تعاد في مجتمع آخر تقوم على آليتين متكاملتين: الإخفاء والكشف، تخفي ما ليس جوهريًا بالنسبة لها، وهو ما يشير عادة إلى الزمان والمكان بإشارة لا تقبل التأويل، وتكشف عما هو جوهري بالتأويل، وليس ثمة عناصر جوهرية ثابتة في النصوص، بل لكل قراءة ـ بالمعنى التاريخي الاجتماعي ـ جوهرها الذي تكشفه في النص»[١].

٦ ـ والمطلوب كما ينادي د. نصر: «أن يعاد فهم النصوص بنفي المفاهيم التاريخية الاجتماعية الأصلية وإحلال المفاهيم الأكثر إنسانية وتقدمًا مع ثبات مضمون النص، إن الألفاظ القديمة لا تزال مستعملة لكنها اكتسبت دلالات مجازية»[٢].

وبين يدي الرد رأيت أنه من الضروري بيان معنى المصطلحات الواردة في كلام د. نصر، وإن كان في ذلك بعض الإطالة، وذلك للأسباب الآتية:

١ ـ اعتماد العلمانيين ـ ومنهم د. نصر ـ على المصطلحات المعقدة

---

(١) نقد الخطاب الديني (ص١١٨). (٢) نقد الخطاب الديني (ص١٣٣).

لإيقاع القارئ في حيرة، ثم يبدو هو المنقذ من هذه الحيرة بما يطرحه من حلول، فلا بد من إيضاح تلك المصطلحات.

٢ ـ يلعب العلمانيون بالمصطلحات ويسقطوها إسقاطًا خاطئًا؛ بمعنى أنهم يستخدمون اصطلاحًا صحيحًا في معنى خاطئ للتدليس والإيهام وتسويغ معان خاطئة، فمثلًا يبني الدكتور كلامه على التطور الدلالي ثم نجده في أثناء التطبيق لا يلتزم بمعنى هذا التطور، بل يعتمد على التطور الدلالي أحيانًا، والانتقال الدلالي أحيانًا أخرى، والانحراف الدلالي في أكثر الأحيان.

٣ ـ يستدل الدكتور في كلامه بكلام بعض علماء اللغة الغربيين، ويوهم القارئ أن كلامهم يمثل حقائق مسلمة غير قابلة للنقاش، بيد أنه بالدراسة والبحث تبين أن كثيرًا مما استدل به، لا يزيد عن كونه فرضيات خاطئة، اعترض عليها المحققون من علماء اللغة سواء من المسلمين أو الغربيين.

➢ بيان نشأة المصطلحات الواردة في كلام د. نصر:

منذ أواخر القرن التاسع عشر بدأت دراسة اللغة تأخذ شكلًا متطورًا؛ بمعنى أنها:

١ ـ أخذت مظهر الجدية في البحث العلمي، فحددت خطة السير في البحوث اللغوية وتم تحديد الإطار الخاص لكل موضوع.

٢ ـ أضفى العلماء صفات المناهج العلمية على البحوث اللغوية كسائر العلوم الطبيعية والرياضية، فبرزت الحقائق واستبعدت المسائل الميتافيزيقية التي تبعد بالظواهر اللغوية عن الوصف الدقيق لها، وتزج بها إلى عالم فلسفي غامض، لا يستفاد من توجيهها في إطاره؛ ولذلك نُحيت بحوث نشأة اللغة التي يعد الخوض فيها من باب الحدس والتخمين.

٣ ـ خصص العلماء أنفسهم على سبيل التفرغ لكل علم من علوم اللغة، وكرَّسوا فيه الجهود ليصلوا إلى نتائج أفضل، فظهرت الدراسات اللغوية المتخصصة، مثل:

ـ «علم الأصوات» الفوناتيك.

ـ «علم اللهجات» الدياليكتولوجيا.

- «علم الدلالة» السيمانتيك.

- «علم النفس اللغوي» السيكولوجيا اللغوية.

- «علم الاجتماع اللغوي» السوسيولوجيا اللغوية.

معنى المصطلحات اللغوية السابقة عند المتخصصين فيها:

علم الدلالة (السيمانتيك):

يبحث في معاني الكلمات (الدلالة)، وعلاقتها ببعضها (علم التنظيم). وما يطرأ عليها من تغيرات (التطور الدلالي).

وكل فرع من هذه الفروع يدرس بالمناهج السابقة.

فعلم الدلالة التاريخي[1]: هو الذي يدرس تغير المعنى من عصر إلى عصر - وأول من كتب فيه العالم الفرنسي ميشيل بريال سنة ١٨٨٣م.

وعلم الدلالة الوصفي[2]: هو الذي يعنى بوصف الكلمات من حيث معناها (دلالتها المعجمية) في فترات زمنية محددة، الاشتقاق اللغوي (مورفولوجيا)، وممن عني به الإنجليزي وتني، وكروس الإيطالي ومونت الألماني.

وعلم الدلالة المقارن: هو الذي يُعنى بالمقارنة بين الدلالات في أكثر من لغة.

ويوضح ذلك أكثر قولُ د. عبد القادر هلال: إن الدلالة يلاحظ فيها ثلاثة أمور:

١ - اللفظ وهو الدال.

٢ - المدلول وهو الأفكار.

٣ - النسبة وهي العلاقة بينهما[3].

وهو مأخوذ من الكلمة اليونانية «Sema»، بمعنى علامة أو رمز

---

(١) انظر: مبادئ علم اللغة، الدكتور عبد الفتاح أبو الفتوح (ص١٩).

(٢) انظر: مبادئ علم اللغة، الدكتور عبد الفتاح أبو الفتوح (ص١٩).

(٣) علم اللغة بين القديم والحديث، عبد القادر هلال (ص١٩٠).

أو إيماء[1].

أقسام الدلالة:

تنقسم الدلالة عند معظم العلماء إلى أربعة أقسام سوف نلقي الضوء عليها بإيجاز:

أولًا: الدلالة الصوتية[2]:

هي ما يكون بين أصوات بعض الكلمات عن طرائق نطقها وبين معانيها من ارتباط، أي هي التي تُستمد من طبيعة بعض الأصوات اللغوية داخل البنية حيث تتفق بعض الأبنية في أصواتها ما عدا صوتًا واحدًا يترتب عليه بعض الفروق الدلالية، من ذلك على سبيل المثال: نضخ[3] ونضح[4]، فهما يدلان على فوران الماء، ولكن دلالة الحاء أقوى من دلالة الخاء، فالأولى تعبر عن فوران الماء بقوة وعنف، والثانية تعبر عن تسربه بضعف وبطء.

وهناك مظهر آخر للدلالة الصوتية وهو النبر، فقد تتغير الدلالة باختلاف موقعه من الكلمة، وهذا يتضح أكثر من اللغات الأجنبية، واللهجات العامية، وبخاصة من خلال اللغة أو اللهجة المنطوقة.

ويتصل بالنبر مظهر آخر يسمى بالنغمة الكلامية أو التنغيم في نطق الأصوات.

ثانيًا: الدلالة الصرفية[5]:

وتستمد عن طريق الصيغ والأبنية، فمثلًا: صيغة «فعَّال» تختلف عن صيغة «فاعل»، فالأولى للمبالغة فتدل على حدوث الفعل بكثرة، والثانية: تدل

---

(١) انظر: بحوث في اللغة والأدب للأستاذ العقاد (ص٣٠).

(٢) انظر: دلالة الألفاظ (ص٣٠٨) د. إبراهيم أنيس، أضواء على الدراسات اللغوية المعاصرة (ص٢٧٢) د.نايف خرما، فقه اللغة العربية (ص٨٥) د. عبد الله العزازي.

(٣) الوسيط (٢/٩٢٨). نضخ الماء: اشتد فورانه.

(٤) السابق (٢/٩٢٨). نضح: رشح.

(٥) انظر: الكلمة دراسة لغوية ومعجمية (ص١١٧) د. حلمي خليل، وقارن بدلالة الألفاظ (ص٤٨).

على الفاعلية المجردة، ومثل ذلك «كذاب» أقوى في الدلالة وأشد من دلالة «كاذب».

ثالثًا: الدلالة النحوية[1]:

وهذا الجانب يعتمد على النظام النحوي أو التركيبي للجملة العربية، حيث تؤثر أنماط التركيب النحوي في أداء المعنى، والتي أولاها الإمام عبد القاهر جل اهتمامه فيما عرف بنظرية النظم.

رابعًا: الدلالة المعجمية:

وهي الدلالة التي وضعها الأسلاف للألفاظ المختلفة، وتكفلت ببيانها قواميس اللغة حسب ما ارتضته الجماعة واصطلحت عليه[2].

وهذا ليس أمرًا خاصًا باللغة العربية، بل هذه قواعد مطردة في كل اللغات. ومن العجيب أن علماء اللغة الغربيين الذين استحدثوا نظريات علم اللسانيات الحديث ـ التي نقلها عنهم د. نصر أبو زيد أو غيره ـ لا يستخدمون تلك النظريات في شرح تراثهم الأدبي. مثل الإليازة والأوديسا[3] أو شعر شكسبير، بل يتعاملون مع هذه النصوص بكل تقديس واحترام ويراعون اختلاف الدلالات والاستعمالات اللغوية بين تلك العصور والعصر الذي تطورت فيه اللغة الآن.

وقد جمع العرب تراثهم فيما يسمى بالمعاجم اللغوية في إطار مرحلة لغوية معينة هي عصر قوة اللغة العربية، وهي تحمل الطابع الأصيل للألفاظ ودلالاتها قبل أن يختلط العرب بغيرهم وتمتد يد الاعوجاج إلى لسانهم، قد تغيرت بعض هذه الدلالات بعد عصر التدوين ـ تدوين اللغة ـ نتيجة اختلاف حياة الأجيال المتعاقبة بدءًا من العصر الإسلامي، إلى العباسي... إلخ[4].

وتسمى أيضًا الدلالة الاجتماعية، وهناك من اللغويين المحدثين من يميل إلى التفرقة بينهما.

---

(١) انظر: دلالة الألفاظ (ص٤٨ ـ ٥٠). (٢) انظر: المصدر السابق.
(٣) قصائد من التراث الإغريقي التي تصف المعارك بين الآلهة وأنصاف الآلهة.
(٤) انظر: علم اللغة بين القديم والحديث، د. عبد القادر هلال (ص١٩٦).

ولكن الدكتور إبراهيم أنيس يرى أنه لا فرق بينهما؛ لأن «المعاجم قديمها وحديثها تتخذ من الدلالة الاجتماعية للكلمات هدفًا أساسيًّا، وتكاد توجه إليها كل عنايتها»[1].

أهمية دراسة علم الدلالة:

لا بد لفهم أي نص لغوي أن يراعى فيه هذه الأنواع من الدلالات، وبالأخص الدلالة المعجمية، ودراسة علم الدلالة في لغة ما يعتبر من أهم القواعد اللازمة لفهم النصوص اللغوية المكتوبة بتلك اللغة، وهذه الأسس قد عبر عنها علماء اللغة بنظريتي الدلالة والسياق، فالدلالة هي: «كون الشيء بحالة يلزم من العلم به العلم بشيء آخر، والشيء الأول هو الدالّ، والثاني هو المدلول»[2]. أي الدلالة الاجتماعية للكلمات، حيث إن استخدام الألفاظ والأساليب يختلف من مجتمع لآخر ومن زمن لآخر، فالمعنى المتعلق بالنص لا بد أن يراعى فيه المعنى المستخدم في الظروف الاجتماعية التي ظهر فيها النص.

وكما يقول العلماء اللغويون: إن المعنى وإن كان في بطن الشاعر، إلا أن معنى النص هو ما تدل عليه ألفاظه وأساليبه واستخداماته، فلا يقبل من أحد شراح القصائد أو النصوص النثرية أن يدعي أن مقصود الشاعر كذا وكذا مما لم يعرج عليه اللفظ.

وكذلك لا يقبل من أحد أن يشرح قصيدة من الشعر الجاهلي مثلًا على أساس استخدام العرب الآن للكلمات وإلا عُدَّ جاهلًا.

وهذه المعاني ـ أقصد التقيد بالدلالة المعجمية للنصوص ـ التي وصل إليها علماء اللغة الآن هي صورة أكاديمية من قول المفسرين القدامى «تحمل معاني ألفاظ الكتاب على معهود الأميين في الخطاب».

معنى اجتماعية اللغة (علم السوسيولوجيا اللغوية):

لاحظ علماء الاجتماع صلة اللغة بالمجتمعات التي تلهج بها وعلى إثر ذلك تبينوا ما فات قدماء اللغويين من هذا الربط الذي ترتب عليه ضياع بعض

---

(١) انظر: السابق.

(٢) انظر: التعريفات للشريف الجرجاني (ص٩٣).

الحقائق الجديرة بالملاحظة، وعلى أساس هذه الملاحظات فتحت أبواب الدراسات اللغوية على أساس اجتماعي، وكان ذلك على يد بعض الغربيين وفي مقدمتها المدرسة الاجتماعية الفرنسية، التي أنشأها إميل دوركيم في أوائل القرن الحالي، وانضم إليها بعض علماء اللغة منهم دي سوسير، وميسه وفندريس[1].

وفهم حقائق اللغة وتفسير مشكلاتها لا بد له من ملاحظة الجوانب الاجتماعية. وهذا هو معنى اجتماعية اللغة، أي إن المجتمع يؤثر على اللغة، والتفسير الصحيح للظواهر اللغوية لا بد فيها من ملاحظة الظروف الاجتماعية، وهذه الجوانب لا ينكرها أحد.

معنى تاريخية اللغة:

مصطلح (تاريخية اللغة) مصطلح خاص بالدكتور نصر، حيث لا وجود له بهذا اللفظ، وإنما توجد مصطلحات أخرى لعله يقصدها مثل «المنهج التاريخي لدراسة اللغة»، و«التطور التاريخي للغة»، أما المنهج التاريخي المستخدم في دراسة اللغة فهو واحد من عدة مناهج مستخدمة لدراسة الظواهر اللغوية، وهذه المناهج هي[2]:

١ ـ **المنهج الوصفي**: وهو منهج يهتم بوصف اللغة ودراسة مظاهرها في فترة زمنية محددة.

٢ ـ **المنهج التاريخي**: فيهتم بتطور اللغة وتغيرها على مر العصور.

٣ ـ **المنهج المقارن**: وهو يتعلق بمقارنة مظاهر اللغات المختلفة والعلاقة بينها بهدف الكشف عن أصولها المشتركة.

ولكل نوع من أنواع المناهج السابقة مجال يبحث فيه.

فالمنهج الوصفي يستخدم في دراسة النصوص القديمة أو الحديثة لمعرفة معناها ووصف ظواهرها اللغوية.

---

(١) علم اللغة بين القديم والحديث، د. عبد القادر هلال (ص١٨٠).

(٢) انظر: أسس علم اللغة لمريوباي، نقلًا عن: مبادئ علم اللغة، د. عبد الفتاح أبو الفتوح (ص٣٠).

والمنهج المقارن يقارن بين أكثر من لغة، عن طريق استخدام نصوص متعددة من اللغتين أو الثلاث المراد المقارنة بينها.

فهل يقصد د. نصر بقوله: (تاريخية اللغة) المنهج التاريخي لدراسة اللغة؟

في رأيي أن هذا غير معقول؛ لأن ذلك المنهج يقارن بين عدة نصوص لمعرفة التطور اللغوي فيها. أما القرآن فهو أصل بذاته ولم يسمع عن قرآن آخر يمكن أن يُقارن به.

أما إذا قصد أن اللغة تتغير وتتطور عبر التاريخ، فهذا شيء لا ينكره أحد، سواء في اللغة العربية أو في غيرها، وهل جمعت اللغة ودوِّنت المعاجم وحوفظ على الشعر الجاهلي إلا لحماية القرآن والسنة من أن يُحرف معانيهما نتيجة لمثل هذا التأثير التاريخي على اللغة.

معنى تطور اللغة:

هو التغير التدريجي في لغة ما، سواء كان ذلك في الألفاظ ودلالاتها أو في التراكيب لعلاقة بين المعاني المستحدثة والأصل الأول للدلالات اللغوية القديمة[١].

ومن هذا التعريف يتضح أن التطور اللغوي يشمل:

تطور صوتي، وتطور لفظي، وتطور دلالي، وتطور في القواعد.

فعند إطلاق لفظ التطور اللغوي على القرآن الكريم؛ فإنه من نافلة القول أن ألفاظ القرآن الكريم لم تنلها ولن تنالها يد التغيير في الرسم أو في طريقة الأداء؛ لتكفُّله سبحانه بحفظه، ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَٰفِظُونَ﴾ [الحجر: ٩]، ومن ثم ينصرف أي كلام عن تطور لغة القرآن إلى التطور الدلالي.

مظاهر التطور الدلالي في اللغة، وتطبيقها على لغة القرآن:

اتفق معظم الباحثين على أن أنواع التطور الدلالي ينحصر في[٢]:

---

(١) المصدر السابق.

(٢) انظر: في هذا الموضوع: دور الكلمة في اللغة لأولمان (ص١٦١)، ترجمة د. كمال بشر، دلالة الألفاظ (ص١٥٢)، ومقدمة لدراسة فقه اللغة (ص٧٤) الأستاذ محمد =

١ ـ تخصيص الدلالة: وذلك يكون بقصر اللفظ ذي المعنى العام على بعض أفراده أو أجزائه، وتضييق الشمول والعموم فيه. وضرب هؤلاء لهذا النوع أمثلة منها: تخصيص كلمة «الحريم» على النساء بعد أن كانت تطلق على كل محرم، وتخصيص كلمة «الطهارة» بمعنى الختان، ومن ذلك لفظ «الحج» وأصله القصد مطلقًا ثم خص بقصد البيت الحرام، وغير ذلك من الأمثلة المذكورة في كتب الأصول.

٢ ـ تعميم الدلالة: ويكون ذلك بتوسيع معنى اللفظ ومفهومه ونقله من المعنى الخاص الدال عليه إلى معنى أعم وأشمل، مثل لفظ: الورد، والورود، وأصله إتيان الماء، ثم استعمل في إتيان كل شيء، وإطلاق كلمة «البأس» على كل شدة، وهي في الأصل بمعنى الحرب.

وهذا النوع موجود في دلالات القرآن الكريم، وهو نوع صحيح مقبول من التطور الدلالي، ومن مظاهره توسع مفهوم اللفظ.

وهذا ما يسميه العلماء بـ«بتطور المسمى»، أي إن هذا التطور يكون بسبب ما يلحق مدلوله «مسماه» من تغير في الواقع نتيجة ما يتصل برقي المجتمع وتطوره وتحضره، ومن ذلك:

ـ تطور اسم الدابة (من ذوات الأربع إلى كل آلات الانتقال الحديثة).

ـ تطور اسم السرقة من سرقة مال من حرز إلى سرقة الأعضاء البشرية من داخل الجسم، ومن سرقة أموال عن طريق الاحتيال على البنوك الإلكترونية وقد يكون بين السارق والمسروق مئات الكيلومترات.

ـ ما يجدُّ من نوازل لم تكن معروفة في عصر التنزيل، وهي مشتركة مع المحرمات في علة التحريم، مثل ما استحدث من مُذْهِبات للعقل، وما استحدث من وسائل في البيع والشراء للتحايل وهي مفضية إلى الربا.

ولكون هذه المسألة ـ أقصد مسألة ثبوت الاسم الشرعي بالاجتهاد ـ قد

= أبو الفرج. وعلم اللغة مقدمة للقارئ العربي (ص٣٠٥)، د. محمود السعران، وعلم الدلالة (ص١١) وما بعدها. د. أحمد مختار عمر، والمولد بعد صدر الإسلام (ص٣٨١)، د. حلمي خليل، والتطور اللغوي (ص١١٤)، د. رمضان عبد التواب.

وقع فيها خلاف وجدل كبير بين الأصوليين، وقد تم بحثها واستيفاؤها في كتب الأصول[1]، أذكر هنا خلاصة ما ذكر فيها:

إن جميع أهل اللغة والأصول ينكرون ثبوت الأعلام والألقاب المحضة التي لا تفيد وصفًا لمسمياتها؛ وإنما وضعت لمجرد التعيين والتعريف، فهذا النوع لا مدخل فيه للقياس ولا بد فيه من النقل ولا مدخل للعقل فيه.

أما الخلاف الواقع فهو في (الأسماء الشرعية) وهي الأسماء المشتقة من المعاني، مثل الخمر التي سميت كذلك لأنها تخامر العقل.

والخلاف يتلخص في أن المثبتين ـ أي الذين قالوا بثبوت الاسم الشرعي بالاجتهاد ولا يشترط فيه النقل عن أهل اللغة ـ يقولون: إن الاسم تابع للعلة، فإذا ثبتت العلة تبعها الاسم، وبالتالي الحكم.

أما المنكرين ـ الذين اشترطوا ثبوت الاسم بالنقل وقالوا بأن اللغات تؤخذ بالنقل ولا مجال للعقل فيها ـ وهم عامة الأصوليين ـ لم ينكروا أبدًا دخول حكم النبيذ في حكم الخمر، بل أثبتوا ذلك بالاجتهاد والقياس؛ ولكن رفضوا فقط ثبوت اسم الخمر للنبيذ، وبالتالي يكون الخلاف بين الفريقين خلافًا ظاهريًّا لا يترتب عليه نتيجة عملية في الأحكام الشرعية.

٣ ـ انتقال الدلالة: أو تغير مجال استعمال الكلمة، وذلك مثل انتقال كلمة «العقل» من معنى الربط والمسك إلى الدلالة على القوة المفكرة في الإنسان.

والقرآن قد نقل عدة ألفاظ من معاني عرفية إلى معاني شرعية، مثل: الصلاة، والصيام، والحج، وغيرها، فالقرآن ناقل لهذه الألفاظ، ولا يمكن أن يحدث نقل لمعنى لفظ بعد بيان الشارع له، للقاعدة القائلة: بيان الشارع لألفاظ القرآن مقدم على أي بيان[2].

---

(١) انظر: المستصفى للغزالي (ص٢٦٢)، شرح الإسنوي (١/ ١٧١)، المزهر للسيوطي (١/ ٥٩)، البحر المحيط للزركشي (٢/ ٣٢).

(٢) انظر: الإيمان الكبير لابن تيمية (ص٢٧١)، والفتاوى (٧/ ١٣، ٢٧/ ٢٨٦)، طريق الوصول للسعدي (ص٢٠)، فصول في أصول التفسير (ص٨٨).

هذه من أهم مظاهر التطور الدلالي؛ ولكن الدكتور إبراهيم أنيس أضاف مظهرين آخرين هما[1]:

١ ـ انحطاط الدلالة:

وضرب لها مثالًا بكلمة «الكرسي» التي تطلق على عرش الرحمن، ثم انحطت دلالتها وأصبحت تطلق على كرسي الحمام ـ على حدّ قوله ـ.

ويقول د. عبد الفتاح أبو الفتوح: ونحن نختلف معه في هذا الرأي؛ لأن الكلمة تكتسب دلالتها من خلال السياق أو التركيب، وابتذال الدلالة أو انحطاطها ليس لمكونات هذه الكلمة، فالذي حدَّد رقي الدلالة في الأولى: إضافتها إلى الرحمن، وفي الثانية: إضافتها إلى «الحمام»، والدلالتان باقيتان والأولى باقية إلى الأبد، مع الأخذ في الاعتبار عدم المشابهة، وعدم التخيل لحقيقة كرسي الرحمن سبحانه، ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١][2].

٢ ـ رقي الدلالة:

وساق لها مثالًا في العربية بكلمتي «ملاك ورسول» حيث قال عنهما: «أتى عهد كانتا فيه بمعنى الشخص الذي يرسله المرء في مهمة مهما كان شأنها، ثم تطورتا وأصبح لهما تلك الدلالة السامية التي نألفها الآن»[3]. وهذا أيضًا لا أتفق معه فيه؛ لأن لكل كلمة حسب السياق معناها الثابت إلى يوم القيامة.

✘ الرد:

➢ أولا: لا علاقة بين ما يدعو إليه د. نصر وبين التطور الدلالي:

وبعد تعريف التطور الدلالي لا بد لنا من استعراض تقسيمه للدلالات بهدف بيان حقيقة ما يدعو إليه:

---

(١) انظر: دلالة الألفاظ (ص١٥٦)، وعلم اللغة مقدمة للقارئ العربي (ص٣٠٥).
(٢) انظر: مبادئ علم اللغة د. عبد الفتاح أبو الفتوح (ص١٣١).
(٣) دلالة الألفاظ (ص١٥٨).

يقسم د. نصر الدلالات القرآنية باعتبار علاقتها بالتطور اللغوي ـ كما يراه هو ـ إلى:

١ ـ دلالات جزئية وهي: «المشيرة إشارة مباشرة على الواقع الثقافي والتاريخي لإنتاج النص، وهذه خاصة في مجال التشريع يسقطها تطور الواقع الاجتماعي التاريخي، ونتحول من ثم إلى شواهد تاريخية ولا تقبل التأويل المجازي ولا غيره.

والمستوى الثاني الدلالات القابلة للتأويل المجازي، والمستوى الثالث الدلالات القابلة للاتساع على أساس المغزى الذي يمكن اكتشافه من السياق الثقافي[١] الاجتماعي الذي تتحرك فيه النصوص، ومن خلاله يعاد إنتاج دلالاتها[٢].

فضرب مثال على الصنف الأول بالعلاقة بين المسلمين وغير المسلمين (الجزية)، وعلى الثاني بالعرش والكرسي، والنصوص الخاصة بالسحر والحسد والجن.

فيقول: «فإن تطور اللغة يعود ليحرك دلالة النصوص وينقلها في الغالب من الحقيقة إلى المجاز، وتتضح هذه الحقيقة بشكل أعمق بتحليل بعض أمثلة من النص الديني الأساس وهو القرآن، فتتحدث كثير من آيات القرآن عن الله بوصفه مَلِكًا ـ بكسر اللام ـ له عرش وكرسي وجنود وصولجان، وتتحدث عن اللوح والقلم، وفي كثير من المرويات التي تنسب إلى النص الديني الثاني ـ الحديث النبوي ـ تروى تفاصيل دقيقة عن القلم واللوح والكرسي والعرش، وكلها تساهم إذا فهمت فهمًا حرفيًّا في تشكيل صورة أسطورية عن عالم ما وراء عالمنا المادي».

ثم يُعبر عن أن فهم السلف الحرفي لتلك الدلالات كان فهمًا طبيعيًّا مناسبًا للواقع والثقافة، «لكن من غير الطبيعي أن يصر الخطاب الديني على تثبيت المعنى الديني عند العصر الأول»، ولأنه يعد بمثابة نفي التطور وتثبيت

---

(١) هذه النقطة هي أساس تأويلاته الباطنية؛ لذا فقد تم شرحها في الباب الثالث، مبحث التأويل.

(٢) نقد الخطاب الديني (ص٢١٣).

صورة الواقع الذي تجاوزه التاريخ، وعلى النقيض من الموقف التثبيتي يكون التأويل المجازي نفيًا للصورة الأسطورية وتأسيسًا لمفاهيم عقلية تحقيقًا لواقع إنساني أفضل»[1] اهـ.

ومن ذلك يتبين أنه يقسم الألفاظ القرآنية ودلالاتها إلى:

١ ـ ألفاظ ملغية الدلالات «تُسقط».

٢ ـ ألفاظ منقولة الدلالات للمجاز بدون قرينة. يقول د. نصر: (إن الألفاظ القديمة لا تزال حية، لكنها اكتسبت معاني مجازية).

٣ ـ ألفاظ منسوخة دلالاتها عن طريق المغزى.

فإلغاء الدلالة لا يسمى تطورًا، وكذلك عند دراسة نظريته في المغزى وجد أنه من قبيل التأويل الباطني غير المستند للغة ولا لشرع، أما انتقال الدلالة من الحقيقة إلى المجاز فهذا ما يسمى بالانتقال الدلالي، ولا يدخل بحال تحت مسمى التطور الدلالي.

وكذلك فإن هذا التقسيم به عدة أخطاء منهجية، منها:

١ ـ وقوعه في تناقض واضح؛ إذ زعم أن الانتقال الدلالي ظاهرة لغوية متعلقة بمفردات اللغة، ثم أثناء التطبيق طبق ذلك على لفظ أهل الذمة، رغم أن هذه المصطلحات تعد منقولة من الحقيقة اللغوية إلى الحقيقة الشرعية؛ لأن «أهل الذمة» بصفتهم وأحكامهم لم يكن معهودًا عند العرب قبل الإسلام؛ وإنما هذه المسميات من المسميات الشرعية، وبالتالي تطوره دلاليًّا أو نقله لا بد أن يتم عن طريق الشرع، ولا علاقة له باللغة ولا معهود العرب.

٢ ـ زعمه أن ما يدعو إليه هو تطبيق نتائج التطور الدلالي على القرآن الكريم، رغم أن كلامه خارج نطاق التطور الدلالي، وداخل في الانحراف الدلالي.

➢ ثانيًا: ما يدعو إليه د. نصر هو في حقيقته انحراف دلالي:

إذا نظرنا إلى حقيقة ما يدعو إليه د. نصر، نجد أنه داخل تحت مسمى الانحراف الدلالي؛ لسببين:

---

(١) المصدر السابق.

الأول: أن إسقاط الدلالات الأصلية للكلمات وإحلال مفاهيم جديدة، لا علاقة له بالمعنى الأول، لا ينطبق على التطور الدلالي أو الانتقال الدلالي؛ لأن كلًّا من المعنيين السابقين يشترط فيه بقاء المعنى الأصلي للكلمات المنقولة أو المتطورة عند علماء اللغة.

الثاني: نقل الكلمة من الحقيقة إلى المجاز لا بد له من قرينة حتى يسمى نقلًا دلاليًّا، وعدم وجود القرينة تجعله من قبيل الانحراف الدلالي.

ولتتضح هذه الأخطاء سوف أتعرض بشيء من الاختصار للانتقال الدلالي وأنواعه وشروطه وأقوال العلماء فيه.

الانتقال الدلالي ورأي العلماء فيه:

اكتساب اللفظ معنى مجازي هو ما يسميه علماء اللغة «الانتقال الدلالي»، وهو اصطلاحًا: يطلق على إضافة معنى جديد إلى دلالات الألفاظ القديمة لعلاقة «ما» بين المعنى الجديد والمعنى الأصلي القديم[1].

ويقول الأستاذ محمد المبارك[2]: الانتقال لا يكون إلا بسبب المشابهة أو المجاورة، ويتم ذلك على حد قوله: (بانتقال اللفظ من معناه إلى معنى مشابه له أو قريب منه، أو بينه مناسبة).

ويسوق للانتقال مثالًا هو كلمة «ميّز وتميّز وامتاز»؛ إذ أصل معناها الفصل والفرز، ولكنها انتقلت على معنى قريب وهو الانفصال لمزية وفضل.

ويقول د. عبد الفتاح أبو الفتوح: «ولنا على هذا الرأي تنبيه وتوضيح؛ حيث إن الانتقال الدلالي لهذه الكلمة وكذلك لمعظم مفردات اللغة لم يفقد الألفاظ دلالاتها القديمة في الاستعمال. وهنا نرى أن الدلالة الجديدة إضافة إلى الدلالة القديمة الباقية في الاستعمال كما ورد في القرآن الكريم في قوله تعالى: ﴿تَكَادُ تَمَيَّزُ مِنَ ٱلْغَيْظِ﴾ [الملك: ٨]، وفي قوله: ﴿وَٱمْتَٰزُوا۟ ٱلْيَوْمَ أَيُّهَا ٱلْمُجْرِمُونَ﴾ [يس: ٥٩]. فالكلمة الأولى (تميز) معناها: تقطع وتفرق[3]، وفي

(١) انظر: مبادئ علم اللغة، الدكتور عبد الفتاح أبو الفتوح (ص١٣٢).
(٢) مبادئ علم اللغة، الدكتور عبد الفتاح أبو الفتوح.
(٣) انظر: مجمع البيان (٢٨/ ٩) المجلد السادس.

الآية الثانية (وامتازوا) بمعنى: انفصلوا وابتعدوا»[1].

وبعض الباحثين يرى أن الانتقال: تغير المجال في استعمال الكلمة، وهذا الانتقال يكون واضحًا بدرجة كبيرة في انتقال مجال الدلالة من المجال الحسي إلى المجال المجرد أو المعنوي[2]، ومن أمثلة ذلك انتقال دلالة كلمة العقل من معنى الحجر والحبس والربط والمسك إلى الدلالة على القوة المفكرة في الإنسان. وكلمة «الرطانة»[3] التي انتقل معناها من الأصل الحسي وهو الإبل مجتمعة إلى الكلام المبهم.

الانتقال الدلالي وعلاقته بالمجاز:

وعلاقة الانتقال الدلالي بالمجاز جد وثيقة؛ لأنك لو بحثت عن كثير من الدلالات المنتقلة قديمًا وحديثًا لوجدت علاقة بين الدلالتين بإحدى طرائق المجاز، ولو نظرنا إلى هذا التطور الدلالي باعتبار أن اللغة بدأت حسية الدلالة، ثم انتقلت دلالات الألفاظ إلى المعاني المعنوية أو الدلالات المجردة، لما خلت لفظة من المجاز إلا نادرًا.

كما أن كلمة «المجاز» نفسها من معانيها الانتقال.

والمتأمل في قول ابن فارس يرى هذا التقارب بين المعنيين إذ يقول: (الحقيقة من قولنا: حق الشيء إذا وجب. واشتقاقه من الشيء المحقق، وهو الحكم، يقال: ثوب محقق النسج، أي محكمه، فالحقيقة: الكلام الموضوع موضعه، الذي ليس باستعارة ولا تمثيل... إلخ)[4].

أما المجاز فمأخوذ من جاز يجوز إذا استن ماضيًا كما تقول: جاز بنا فلان، وجاز علينا فارس، هذا هو الأصل، ثم نقول: يجوز أن نفعل كذا، أي ينفذ، ولا يرد ولا يمنع. وتقول: عندنا دراهم وضح[5] وازنة، وأخرى

(١) مبادئ علم اللغة (ص١٣٢).

(٢) انظر: المولد بعد الإسلام (ص٣٨١).

(٣) انظر: لسان العرب: (رطن) (ص١٦٦٦).

(٤) انظر: المزهر (١/ ٣٥٥).

(٥) الدراهم الوضح: أي النقية البيضاء. لسان العرب (ص٤٨٥٦)، أي الصحيحة، ووازنة: أي موزونة أو بمعنى متساوية، وانظر: أساس البلاغة (ص٤٩٨).

تجوز جواز الوازنة، أي إن هذه وإن لم تكن وازنة فهي تجوز مجازها، وجوازها لقربها منها.

فهذا تأويل قولنا: «مجاز» يعني أن الكلام الحقيقي يمضي لسننه لا يعترض عليه، وقد يكون غيره يجوز جوازه لقربه منه؛ إلا أن فيه من تشبيه واستعارة. . .

وهذه القضية كانت مثار خلاف بين العلماء، وبخاصة بين المنكرين وجود المجاز في اللغة، والقائلين بأن أكثر اللغة من المجاز، والقائلين بأن أكثرها من الحقيقة، ولسنا بصدد الحديث عن هذه القضية، والذي يعنينا في المقام الأول هو طرائق النقل، وأمارات المجاز التي تعرف بها الحقيقة من المجاز.

ووضع العلماء أمارات يعرف بها الفرق بين الحقيقة والمجاز نوجز أهمها فيما يلي[1]:

١ ـ ما نص عليه علماء اللغة وصرحوا به نقلًا في كتب اللغة ومعالجتها بأن استعمال هذا المعنى من قبيل الحقيقة، واستعماله في هذا المعنى من قبيل المجاز، مثال كلمة «أسد» حيث استعملت مجازًا للدلالة على الرجل الشجاع المقدام. وكلمة «دمغ»: التي وضعت في أصلها الأول لشجة الرأس التي تبلغ الدماغ فتقتل، ثم استعملت على سبيل المجاز للدلالة على غلبة الحق للباطل وإحباطه له، في قوله تعالى: ﴿بَلْ نَقْذِفُ بِالْحَقِّ عَلَى الْبَاطِلِ فَيَدْمَغُهُ فَإِذَا هُوَ زَاهِقٌ﴾ [الأنبياء: ١٨].

٢ ـ مسارعة الذهن إلى إدراك معنى خاص من المعاني التي يصح أن يدل عليها اللفظ؛ لأن شأن العقل إذا سمع لفظًا «ما» أن يبادر إلى فهم المعنى الحقيقي أولًا، فإذا وجد أن السياق لا يؤدي هذا المعنى الموضوع أصلًا

---

(١) انظر: تفصيل هذا في: المزهر (١/ ٣٥٠ ـ ٣٦٨)، وقارن فقه اللغة العربية (ص١٩٢) د. عبد الله العزازي، فقه اللغة العربية (ص٧٤) د. إبراهيم نجا، وفي فقه اللغة (ص١٦٤) د. عبد الله ربيع، د. عبد العزيز علام، والعربية خصائصها وسماتها (ص٤١٥) د. عبد الغفار هلال.

للحقيقة انصرف الذهن إلى المجاز، من ذلك كلمة «تنفس» حينما يسمعها الشخص يتبادر إلى عقله المعنى الحقيقي، وهو إخراج الهواء من الجوف أو من الرئتين عن طريق الفم والأنف مارًّا بالقصبة الهوائية. لكنه يسمع قول الله تعالى: ﴿وَٱلصُّبۡحِ إِذَا تَنَفَّسَ﴾ [التكوير: ١٨]. فإن هذا السياق يعني استخدام الكلمة استخدامًا مجازيًّا للدلالة على طلوع الصبح، وفيها كما هو معروف وواضح استعارة مكنية.

٣ ـ تعلق الكلمة بما يستحيل عقلًا أن تتعلق به، وهذه الاستحالة دليل على استخدام الكلمة استخدامًا مجازيًّا.

ومن ذلك: استوى فلان على متن الطريق، ولا متن له، وفلان على جناح السفر، ولا جناح للسفر، وشابت لمة الليل، ولا لمة[1] له، وقامت الحرب على ساق، ولا ساق لها.

٤ ـ وجود القرينة التي تمنع استخدام المعنى الحقيقي، أو خلو الكلام من القرينة التي تجدد المعنى المجازي، وهذا قد يكون ضابطًا عامًّا أو قاعدة يفرق بها بين المعنى الحقيقي الاستعمال والمعنى المجازي.

فحينما تسمع «رأيت أسدًا في الغابة»؛ فإن المعنى هنا ينصرف إلى الحقيقة؛ لأن الغابة هي المكان الطبيعي للآساد، فهي القرينة على انصراف الذهن إلى المعنى الحقيقي. وحينما تسمع رأيت أسدًا شاكي السلاح؛ فإن الذهن ينصرف إلى المعني المجازي؛ لاستحالة أن يكون الأسد حاملًا للسلاح، فالجملة قرينة المجاز.

وحيث إن أقوال د. **نصر** تدل على:

١ ـ أن الدلالة المجازية التي ينادي بها تنفي المعنى الأصلي، وهذا مضاد للتعريفات والضوابط السابقة.

٢ ـ أنه يريد إطلاق المعاني المجازية دون وجود قرينة عليها، وهذا لم يقله أحد من اللغويين ولا من الأصوليين ولا من العرب والغربيين؛ ولكنه من

---

(١) اللمَّة: شعر الرأس المجاور شحمة الأذن. الوسيط (٢/ ٨٤٠).

استحداث د. نصر، فيقول: (القرينة تشترط في كلام البشر، وإنما في كلام الله فنحن نعلم مراده بالعقل)[1].

وهذا يخرج اللغة عن كونها وسيلة للتعبير بين الناس، إذ تساوي اللفظ بين إرادة المعنى الحقيقي منه والمجازي؛ بما يؤدي إلى أخطاء في الفهم تلغي وظيفة اللغة.

وبالتالي فلا يستطيع مُنصف أن يدعي أن ما يدعو إليه د. نصر هو انتقال دلالي.

ويظهر أن ما يدعو إليه هو تغيير أو انحراف دلالي للمعاني المضادة دون أدنى علاقة بين تلك المعاني والمعاني الأصلية.

➢ ثالثًا: التحريف والتغيير في دلالات القرآن الكريم غير جائز شرعًا، وبيان الأدلة على ذلك:

يعد التغير الدلالي من المظاهر اللغوية التي لا يستطيع أحد إنكارها أو الوقوف أمامها أو ضبطها؛ إذ إن الكثير منها يتم تلقائيًّا وعلى مدى فترات طويلة من الزمن، وله أسباب كثيرة ومتشابكة. وبسبب من إدراك هذا التغير كان صراع القدماء مع دلالات الألفاظ، وصراع المفسرين والأصوليين، الذين فسروا القرآن بالاستعمالات المعاصرة للنص القرآني أو السابقة له قليلًا، والاستدلال على معاني ألفاظه بما كان معروفًا من لغة العرب المعاصرين للنص قبل أن يعتري لغتهم أي لون من ألوان التغير.

وما كانت عنايتهم بالشعر الجاهلي والإسلامي إلا نتيجة لذلك، ولم يكن تجافيهم عن الاستشهاد بشعر المحدثين بعد منتصف القرن الثاني الهجري بسبب اللحن في الإعراب فقط؛ وإنما بسبب التغير الدلالي، وهو ما سموه بـ«اللحن في المعاني»، ويتمثل في عدم الدقة في استعمال كل لفظ بإزاء معناه الدقيق، وهو في نظرهم أشد من اللحن في الإعراب، وما سموه قديمًا باللحن في المعاني داخل فيما نسميه نحن الآن بالتغير الدلالي، ولحماية ألفاظ القرآن الكريم من مثل هذا اللحن جمعت اللغة ووضعت المعاجم.

---

(١) انظر: نقد الخطاب الديني (ص٢١٦).

وبعد كل هذا الجهد من القدماء: اللغويين، والمفسرين، والأصوليين على حدٍّ سواء، لجمع اللغة ووضع أسس لمعرفة الدلالات والفروق بينها، علت الآن صيحات محاولة فتح الباب على مصراعيه أمام دلالات الألفاظ، وكأن ما قام به القدماء كان تنطعًا لا قيمة له، وضربًا من الفلسفات اللغوية التي تضيع الأوقات والأعمار، ومن الأدلة على ذلك:

١ ـ تغيير معاني القرآن الكريم تبعًا للتطور اللغوي مخالف للإجماع:

حكى الزركشي الإجماع[1] على عدم جواز قلب اللفظ الذي تعلق به الحكم الشرعي، وقد مرّ آنفًا ذكر كلامهم في هذا الشأن.

٢ ـ جواز التغير الدلالي في ألفاظ القرآن ترفضه جميع المدارس اللغوية القديمة والحديثة:

القول بجواز تغير معاني الألفاظ القرآنية طبقًا للتطور اللغوي والاجتماعي في العصر الحديث خطأ منهجي، غير قابل للتطبيق في أي مدرسة من المدارس اللغوية العربية أو الغربية؛ حيث إن:

١ ـ تطبيق نتائج التطور الدلالي ـ بزعمه ـ على نص قديم (القرآن الكريم)، خلط منهجي بين قواعد المنهج الوصفي والتاريخي والمقارن لدراسة اللغة، لا تقبله أي مدرسة من المدارس اللغوية.

٢ ـ عدم مراعاة الدلالات المعجمية عند فهم النصوص هو إغفال لأبسط قواعد فهم النصوص اللغوية وهي نظريتا الدلالة والسياق.

٣ ـ القول بجواز تغير معاني الألفاظ الشرعية طبقًا لما حدث في اللغة من تطور يؤدي إلى نتائج لا يقبلها العقل ولا العقيدة السليمة:

إذا امتدت يد التغيير إلى المعاني القاموسية «المعجمية» التي يجب أن تفسر على أساسها النصوص الشرعية، فسيكون من نتيجة ذلك الانقلاب

---

(١) البحر المحيط للزركشي (٢/١٨، ٣٢)، وشرح الروضة للشنقيطي (ص١٧٢)، والتمهيد للإسنوي (ص٣١).

والانحراف الدلالي لمعاني بعض الألفاظ، وتطبيق ذلك على نصوص الوحيين يؤدي إلى نتائج لا يماري أحد في خطئها.

مثال: قول النبي ﷺ لأزواجه: **«أولاكن لحوقًا بي أطولكن يدًا»**[1]، وطول اليد في القاموس يطلق على من تمتد يده بالعطاء[2]، وهي صفة كريمة.

أما الآن فهو وصف يطلق على اللص، ويطلق طول اليد على السرقة. ولا شك أن تطبيق هذا «الاستخدام» على كلمة من نصوص الوحي يؤدي إلى الدلالة على غير ما أراد المُشرع ﷺ، ويصف إحدى زوجاته المطهرات ـ رضي الله عنهن ـ بوصف لا يقبله صاحب العقيدة السليمة.

٤ ـ امتناع تغير دلالات ألفاظ القرآن الكريم التي بيَّنها الشارع بعد بيانه لمعاني ألفاظها:

إذا تقرر أن ألفاظ القرآن هي اللبنة الأولى للأحكام الشرعية، فإنه من نافلة القول أن التغير في معاني هذه الألفاظ هو تغير في الأحكام الشرعية، بتحليل ما حرَّمه الله وتحريم ما أحله الله.

ولذا فإن الحقائق الشرعية ـ أي ما كان معرفة معناه من جهة الشرع ـ لا بد أن تتصف معانيها بالثبات حتى يظل حكمها ثابتًا. وقد حكى الزركشي الإجماع على عدم جواز قلب اللفظ الذي تعلق به الحكم الشرعي[3]؛ ولذا فقد قَعَّدَ علماء الأصول قاعدتين في هذا الباب:

الأولى: بيان الشارع لألفاظ القرآن مقدم على أي بيان[4].

---

(١) أخرجه البخاري، كتاب الزكاة، باب فضل صدقة الشحيح الصحيح، برقم (١٤٢٠)، ومسلم، كتاب فضائل الصحابة، باب من فضائل زينب أم المؤمنين ﵂ (٢٤٥٢).

(٢) انظر: اللسان (١٣/ ٤٤٠).

(٣) البحر المحيط للزركشي (٢/ ١٨، ٣٢)، وشرح الروضة للشنقيطي (ص١٧٢)، والتمهيد للإسنوي (ص٣١).

(٤) انظر: الإيمان الكبير لابن تيمية (ص٢٧١)، والفتاوى (٧/ ١٣، ٢٨٦/ ٢٧)، طريق الوصول للسعدي (ص٢٠)، فصول في أصول التفسير (ص٨٨).

والثانية: تُحمل ألفاظ القرآن على الحقائق الشرعية، فإن لم تكن فاللغوية فإن لم تكن فالعرفية[1]، فالدليل على أنه إذا ثبت التفسير من جهة الشارع فلا حجة لقول من بعده، وتلك هي المهمة الأساسية التي أسندت إليه ﷺ؛ فقد قال تعالى: ﴿وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾ [النحل: ٤٤].

ولذا فقد جعل العلماء النصوص المفسرة من قبل الشارع من قبيل واضح الدلالة الذي لا يقبل التأويل «المفسر» عند الحنفية[2].

٥ ـ الدليل من القوانين الوضعية على أن الجهة المصدرة للقانون هي الجهة الوحيدة المنوطة بتفسيره:

من الأدلة القانونية على القاعدة السابقة، ما يراه رجال القانون من أن التفسير التشريعي وهو تحديد معنى القاعدة القانونية من واقع الألفاظ التي عبر بها المشرع[3] يعد غير ملزم إذا صدر من أي جهة غير الجهة التي أصدرت القانون، أو الجهة المخولة من قبل المشرع بإصدار هذا التفسير.

ومن أمثلته في القانون المصري عدم اهتداء الحاكم للتفسير الصحيح لبطلان شرط الدفع بالذهب، الخاص بتقرير السعر الإلزامي لأوراق البنكنوت سنة ١٩١٤م، فتدخل المشرع وأصدر مرسوم سنة ١٩٣٥م يفسر فيه القانون السابق.

الإلزام في التفسير التشريعي:

التفسير التشريعي يحمل قوة الإلزام للسلطة القضائية ويعتبر متممًا للتشريع الذي فسره، فإذا تجاوز نطاق التفسير، فإن ذلك له حالتان:

الحالة الأولى: أن يكون التفسير التشريعي صادرًا عن السلطة الرئيسية

---

(١) انظر: البحر المحيط للزركشي (٣/ ٤٧٣)، شرح الكوكب المنير (٣/ ٤٣٣)، البناني على جمع الجوامع (١/ ٦٣)، الإحكام للآمدي (٣/ ١٥)، فتح الباري (١/ ٢٧٦، ٢/ ٢٠٩)، أضواء البيان للشنقيطي (٣/ ١٠٠)، تفسير النصوص لمحمد أديب صالح (٢/ ١٣٨).

(٢) انظر: تفسير النصوص لمحمد أديب صالح (١/ ٣٠٥).

(٣) انظر: أصول القانون للسنهوري وأبو ستيت (ص٢٣٥)، نقلًا عن تفسير النصوص لمحمد أديب صالح (١/ ١٠٧).

التي وضعت التشريع الذي ورد عليه التفسير أو عن سلطة تملك تغير هذا التشريع، وعندها يكون هذا التفسير التشريعي ملزمًا لا تجوز مخالفته.

الحالة الثانية: أن يكون التفسير التشريعي صادرًا عن سلطة أو هيئة مخولة من قبل السلطة الرئيسية، التي هي صاحبة الحق في الأصل، وفي هذه الحالة يجب على الهيئة المخولة الوقوف عند حدود ما أذن لها به فلا تتجاوز تفسيراتها نطاق ما تحتمله النصوص، فإذا تجاوزتها كان من حق القاضي أن يمتنع عن تطبيق النصوص التي جاء بها التفسير فيما خرج عن الحدود التي يحتملها النص السابق(١).

وقد وجدت هذا بالفعل فيما أصدرته اللجنة العليا للإصلاح الزراعي التي خولت تفسير قانون الإصلاح الزراعي رقم ١٧٨، فلم يؤخذ بالقرارات التي تجاوزت فيها سلطتها في التفسير(٢).

وبناءً على ما سبق: فإذا كان هذا في نطاق الأحكام الوضعية، فالجهة المشرعة هي فقط المسؤولة عن التفسير، وغيرها لا تملك إلا التفسير في ما يحتمله اللفظ، إلا إذا كانت جهة تملك حق التغيير، إلا أن هؤلاء يريدون أن يجعلوا من أنفسهم حكمًا على القوانين الإلّهية، فيلغون بعض المفاهيم بحجة أنها تاريخية، أو غير عصرية، . . . إلخ، ويضعون بدلًا منها معاني أخرى ماركسية تارة، وغربية تارة أخرى، فينزلون بالأحكام الإلّهية إلى مرتبة أدنى من كلام البشر الذي تحتويه الأحكام الوضعية القانونية.

٦ - القول بجواز تغير دلالات الألفاظ القرآنية تبعًا لتطور اللغة يناقض قوله تعالى: ﴿بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُّبِينٍ﴾ [الشعراء: ١٩٥]؛ إذ التغيرات اللغوية لا تطلق عليها لفظ العربية:

نزل القرآن على العرب، بلسان عربي مبين حتى يفهموه؛ إذ مخاطبة

---

(١) انظر: أصول القانون للسنهوري وأبو ستيت (ص٢٣٥)، نقلًا عن: تفسير النصوص، لمحمد أديب صالح (١/ ١٠٧).

(٢) انظر: الحقوق العينية الأصلية للدكتور إسماعيل غانم، نقلًا عن تفسير النصوص لمحمد أديب صالح (١/ ١١٤).

الإنسان بما لا يفهم وتكليفه به محال، ويترتب على ذلك أن كل من أراد فهم القرآن لا بد أن يفهم مفرداته كما فهمها العرب، ويفهم تشبيهاته وأساليبه كما فهموه في عصور التنزيل. وقد فهم العلماء تلك الحقيقة وعلموا أنه نزل على أفصح لغات العرب، فليس كل ما نطق به العربي - أيًّا كانت قبيلته أو سليقته أو مكانه يصلح أن يفهم عليه القرآن؛ ولذا فقد حدُّوا للغة العربية حدودًا زمانية ومكانية، واعتنوا بجمعها وتوثيقها حفاظًا على معاني القرآن من التغيير والتبديل، وحفاظًا على الشريعة التي بُنيت على تلك اللغة.

وهذا الفهم الأصيل والسليم كما وقف في الماضي حاجزًا دون دخول المعاني الشاذة والغريبة ووجوه الإعراب غير المألوفة في التفسير - لكونها غريبة عن اللغة العربية الفصحى - يقف الآن حاجزًا دون القول بجواز تغيير وتبديل المعاني القرآنية، طبقًا لما استحدثته العرب من استعمالات واستخدامات لكونها أيضًا غريبة عن اللغة الفصحى التي نزل بها القرآن، والدليل على ذلك قوله تعالى: ﴿بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُّبِينٍ﴾ [الشعراء: ١٩٥].

فكون القرآن عربيًّا يعني أن أول طرق فهمه هو طريق اتباع قواعد العربية.

ومعنى قوله: ﴿بِلِسَانٍ﴾: (اللسان) هو جسم لحمي مستطيل يكون في الفم ويُصْلِح النطق والتذوق والبلع، من معانيه:

اللغة، وفي التنزيل: ﴿فَإِنَّمَا يَسَّرْنَٰهُ بِلِسَانِكَ﴾ [مريم: ٩٧].

والخبر أو الرسالة، يقال: أتاني أو أتاني منه لسان.

والحجة، يقال: فلان ينطق بلسان الله أي بحجته.

والثناء، يقال: لسان الناس عليه حسن، وفي التنزيل: ﴿وَٱجْعَل لِّي لِسَانَ صِدْقٍ فِي ٱلْآخِرِينَ﴾ [الشعراء: ٨٤]، أي: ثناء حسنًا كافيًا.

وشريط صغير من اليابسة بمحاذاة البحر.

ولسان القوم هو **المتكلم عنهم**.

ولسان الحال هو **ما دل على حالة الشيء وكيفيته من الظواهر**[١] **اهـ**.

---

(١) انظر: المعجم الوسيط، باب: (ل س ن).

فالمقصود هنا هو اللغة، أي: نزل بلغة عربية.

واللغة هي أصوات يعبر بها كل قوم عن أغراضهم[(١)].

ونزول القرآن بلغة العرب حتى يفهموه ويعملوا به؛ ولذلك قال: ﴿وَلَوْ جَعَلْنَٰهُ قُرْءَانًا أَعْجَمِيًّا لَّقَالُوا۟ لَوْلَا فُصِّلَتْ ءَايَٰتُهُۥٓ ءَا۬عْجَمِىٌّ وَعَرَبِىٌّ﴾ [فصلت: ٤٤].

وامتن سبحانه بذلك على العرب فقال: ﴿إِنَّا جَعَلْنَٰهُ قُرْءَٰنًا عَرَبِيًّا لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ [الزخرف: ٣].

و﴿عَرَبِىٌّ﴾ أي على ما عهدته العرب من مفردات وتراكيب ومعاني واستعمالات في كلامها، ووجوه مخاطباتها[(٢)].

هذا ولعلمَي البيان والمعاني مزيد اختصاص بعلم التفسير؛ لأنهما وسيلة لإظهار خصائص البلاغة القرآنية، وما تشتمل عليه الآيات من تفاصيل المعاني، وإظهار وجه الإعجاز.

قال السكاكي[(٣)]: «وفيما ذكرنا ما ينبه على أن الواقف على تمام مراد الحكيم تعالى وتقدس من كلامه مفتقر إلى هذين العلمين (المعاني والبيان) كل الافتقار، فالويل كل الويل لمن تعاطى التفسير وهو فيهما راجل».

وقال في موضع آخر: «لا أعلم في باب التفسير بعد علم الأصول أَقْرأ على المرءِ لمراد الله من كلامه من علمي المعاني والبيان، ولا أَعْوَنَ على تعاطي تأويل متشابهاته، ولا أنفع في درك لطائف نكته وأسراره، ولا أكشف للقناع عن وجه إعجازه، ولَكَم آية من آيات القرآن تراها قد ضيمت حقها، واستُلِبت ماءها ورونقها إن وقعت إلى من ليسوا من أهل هذا العلم، فأخذوا بها في مآخذ مردودة، وحملوها على محامل غير مقصودة[(٤)] اهـ.

---

(١) المصدر السابق (ص٨٦٤).

(٢) وفي تحديد معنى اللغة العربية انظر: (ص٨٨).

(٣) يوسف بن أبي بكر بن محمد بن علي السكاكي الخوارزمي، عالم في النحو والتصريف والمعاني والبيان والعروض والشعر. ولد سنة خمس وخمسين وخمسمائة، وتوفي سنة ست وعشرين وستمائة. شذرات الذهب (١٢٢/٥)، معجم المؤلفين (٢٨٢/١٣).

(٤) التحرير والتنوير (مع الاختصار والتصرف) (١٨/١ ـ ٢٣).

هذا: وقد شدد السلف النكير على من تجرأ على التفسير دون أن يكون عالمًا باللغة؛ فقال مجاهد: «لا يحل لأحد يؤمن بالله واليوم الآخر أن يتكلم في كتاب الله إذا لم يكن عالمًا بلغات العرب»[1].

معنى قوله تعالى: ﴿مُّبِينٍ﴾.

البيان: هو الفصاحة واللسن، وفي الحديث: «**إن من البيان لسحرًا**»[2]، وفلان أَبْيَنُ من فلان، أي: أفصح منه لسانًا.

والبيان أيضًا ما تبين به الشيء، من الدلالة وغيرها.

والتبيين: هو البيان والكشف عن الشيء، وهو أعم لنا من النطق، ويُسمى ما بُيِّن بيانًا. وذلك إما أن يكون نطقًا أو كتابة أو إشارة، مثل قوله: ﴿فَسْـَٔلُوٓا۟ أَهْلَ ٱلذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ [النحل: ٤٣]، وسمي الكلام بيانًا لكشفه عن المعنى المقصود إظهاره[3].

فتكليف الإنسان بما لا يفهم خلاف التبيين الذي صرح به الكتاب الكريم.

معنى اللغة العربية:

أ - اللغة العربية الفصحى هى ما كانت تتكلمه العرب بسليقتهم، ثم دونت في المعاجم عندما دخلت العجمة الألسنة:

قال ابن خلدون:

«تَنَزَّلَ بلغة العرب وعلى أساليب بلاغتهم، فكانوا يفهمونه ويعلمون معانيه في مفرداته وتراكيبه. وكان النبي ﷺ يبين لهم المجمل، ويميز الناسخ، ويعرِّفه أصحابه فعرفوه، ونقل ذلك الصحابة رضوان الله عنهم أجمعين، وتداول ذلك التابعون من بعدهم ونقل ذلك عنهم، ولم يزل ذلك متناقلًا بين الصدر الأول والسلف حتى صارت المعارف علومًا ودونت الكتب، فكتب

---

(١) البرهان للزركشي (١/ ٢٩٢).
(٢) رواه البخاري، كتاب النكاح، باب الخطبة، رقم (٤٧٤٩).
(٣) مفردات القرآن للراغب الأصفهاني (ص٦٩).

الكثير من ذلك ونقلت الآثار الواردة فيه عن الصحابة والتابعين.

ثم جاءت علوم اللسان صناعية في الكلام في موضوعات اللغة وأحكام الإعراب والبلاغة في التراكيب، فوضعت الدواوين في ذلك بعد أن كانت ملكات للعرب لا يُرجع فيها إلى نقل ولا كتاب، فمضى ذلك وصارت تُتلقى من كتب أهل اللسان فاحتيج إلى ذلك في التفسير لأنه بلسان العرب وعلى منهاج بلاغتهم[١].

ويوضح د. طه جابر فياض العلواني أن الباعث وراء تصنيف المعاجم اللغوية كان هو حفظ معاني القرآن والشريعة فيقول: «إن الرواية أو المرحلة الأولى لجمع اللغة ما كانت خالصة للغة خاصة بها، إذ لم تكن العلوم الدينية قد استقلت عن العربية ذلك العهد ولم تكن اللغة الباعث الوحيد أو الرئيسي للرواية، بل كانت الدراسات القرآنية أهم بواعثها»[٢].

ومن ثم كان ابتكار المعجم اللغوي العربي في النصف الثاني من القرن الثاني على يد الخليل بن أحمد الفراهيدي، كما أجمع المتحدثون من القدماء والمحدثين على هذا النشاط من تراثنا العربي[٣].

ب ـ طرق جمع اللغة العربية الأصيلة:

يقول السيوطي: «لم تظفر لغة على هذه الأرض بعناية في روايتها قدر ما ظفرت به هذه اللغة العربية، فقد عكف العلماء والرواة على جمعها من حصيلة النصوص الموثقة، شعرًا ونثرًا، ومن أفواه الأعراب الفصحاء في أنحاء الجزيرة العربية التي ترامى أطرافها.

ولقد اتبع العلماء طرق جمع اللغة الأصيلة في رواية اللغة من أفواه العرب نفس الطرق التي اتبعت في رواية الحديث والآثار. فطرق الأخذ

---

(١) مقدمة ابن خلدون نقلًا عن أبجد العلوم (ص١٣٠)، لصديق حسن القنوجي، دار ابن حزم ـ بيروت، الطبعة الأولى ١٤٢٣هـ ـ ٢٠٠٢م.

(٢) د. محمد جابر فياض العلواني، مجلة البحوث الإسلامية، الأمانة العامة لهيئة كبار العلماء، العدد الحادي عشر، سنة ١٤٠٤هـ.

(٣) المزهر للسيوطي (١/ ٨٩).

والتحمل واحدة في كلا الميدانين، ولكن طريقة السماع مثلًا في الحديث ذات طابع يختلف عن السماع اللغوي، فالصبي العربي يسمع من أبويه وغيرهما، فهو يأخذ اللغة عنهم على مر الأوقات وتؤخذ اللغة تلقنًا من ملقن، وتؤخذ سماعًا من الرواة الثقات.

وتؤخذ اللغة قراءة على الشيخ، وتؤخذ سماعًا على الشيخ بقراءة غيره، وتؤخذ إجازة في رواية الكتب والأشعار المدونة، وتؤخذ مكاتبة حين يبعث عالم إلى زميل له برسالة تتضمن مادة لغوية، وتؤخذ أخيرًا وِجادةً[1]».

وعلى هذا فكل ما بين أيدينا من اللغة إنما جاءنا عن هذه الطرق الست، وقد أكب العلماء على هذه المادة ينقدونها ويشرحونها ويوثقونها، باعتبار أنها لغة العرب الأجلَّاء الذين فاضت سليقتهم بتراكيبها وأساليبها شعرًا ونثرًا.

ج ـ شروط ثبوت اللغة:

نظرًا لعظيم الارتباط بين المعاني اللغوية والأحكام الشرعية التي بنيت عليها؛ فقد عني العلماء بتوثيق النقل اللغوي وحمايته من التحريف والزيادة والنقص حماية للأحكام الشرعية من التغيير والتبديل.

هذه الطريقة هي التي عبرّ عنها العلماء بقولهم: كيفية معرفة وضع[2] الألفاظ في اللغة تَعَرُّف مدلولات الألفاظ اللغوية بالنقل ولا مدخل للعقل المحض[3] فيها، وإلى هذا ذهب عامة أهل العلم مثل البيضاوي والرازي

---

(١) المزهر للسيوطي باختصار (ص١٤٠ ـ ١٧٠).

(٢) معنى الوضع هو كما قال تاج الدين في شرح منهاج البيضاوي، الوضع: عبارة عن تخصيص الشيء بالشيء بحيث إذا أطلق الأول فهم منه الثاني، مثل: قدم زيد. والإطلاق له ثلاث شروط:

١ ـ أن لا يبدأ بما يخالفه، مثل: (ما قام زيد).

٢ ـ أن لا يختم بما يخالفه، مثل: (ما قام زيد إلا . . .).

٣ ـ أن يكون مقصودًا.

(٣) يقصد بالعقل المحض ما لا استناد له على النقل، أما استنباط العقل من النقل فله دخل في اللغة، مثل استقراء كلام العرب ثم استخراج قواعد، مثل صيغ الجمع تفيد العموم. . . إلخ.

وغيرهم، بل واشترط كثير منهم ضرورة التوثيق في هذا النقل؛ لأن المعنى اللغوي حينئذ يكون اللبنة الأولى في فهم الأحكام الشرعية. قال أبو الفضل بن عيدان في شرائط الأحكام وتبعه الجيلي في الإعجاز، ولا يلزم اللغة إلا بخمس شرائط[1]:

أحدها: ثبوت ذلك عن العرب بنقل صحيح بوجوب العمل.

الثاني: عدالة الناقلين كما يعتبر عدالتهم في الشرعيات.

الثالث: أن يكون النقل عمن قوله حجة في أصل اللغة، كالعرب العاربة مثل قحطان ومعد وعدنان، فأما إذا نقلوا بعدهم بعد فساد لسانهم واختلاف المولدين فلا.

الرابع: أن يكون الناقل قد سمع منهم حسًّا وأما بغيره فلا يثبت.

الخامس: أن يسمع من الناقل حسًّا اهـ.

واختلف العلماء في اشتراط التواتر لنقل اللغة، فرجح الزركشي[2] اشتراط التواتر فيما يعلم مدلوله بالضرورة مثل السماء والأرض، وما لا يقبل التشكيك وهو أكثر اللغة، وأما ما ليس كذلك فيكتفى فيه بالظن ونقل الآحاد، مثل القرء ونحوه من الألفاظ العربية، وإلى مثل هذا ذهب الإمامان فخر الدين الرازي والآمدي[3].

ويتضح من ذلك الاهتمام الشديد بأمر اللغة، فلا يقبل من أي عربي القول بأن معنى هذه اللفظة كذا وكذا حتى تستوفى الشروط السابقة.

د ـ الحدود المكانية والزمانية للعرب الذين تنقل عنهم اللغة (عصور الرواية)[4]:

وقد رسم العلماء حدودًا مكانية وزمانية لهؤلاء العرب، الذين عنهم تنقل اللغة، وحَدُّوها بحدود زمانية ومكانية، فما كان خارج تلك الحدود لا يطلق عليه عربي أصيل، وبالتالي لا يصح أن يفهم عليه كلام الله ورسوله، فمن حيث

(١) انظر: البحر المحيط للزركشي (٢/ ٢١).
(٢) انظر: البحر المحيط للزركشي (٢/ ٢٢).
(٣) انظر: المزهر للسيوطي (١/ ٥٧).
(٤) د. عبد الصبور شاهين (ص٣٤٤) من كتابه العربية لغة العلوم والتقنية، وانظر أيضًا: مقدمة المعجم الوسيط.

المكان بدءوا بالأخذ من القبائل العربية الكبرى، التي تبعد مساكنها عن التخوم والحدود؛ لأن قبائل الحدود كانت لغتها مختلطة بعناصر اللغات المجاورة، كالحبشية في الجنوب، والفارسية في الشرق، والرومية في الشمال.

ومن حيث الزمان بدءوا بالأخذ في حدود المائة الأولى، ورفضوا ما بعدها، ثم ما لبثوا أن أخذوا من مصادر ما جرت به ألسنة العرب في هذه القرون الثلاثة، وهو ما يصح أن يعتبر عربية أصيلة(١).

وكل ناطق بعد ذلك اعتبرت لغته من المولدين ـ أي ما أبدعته قرائح الشعراء، وما أسفرت عنه محاولات المترجمين فيما بعد ذلك من القرون ـ ويعتبر غير أصيل، وقد عرف هؤلاء المتأخرون طرقًا ووسائل في صوغ اللفظ الجديد، تبعًا لما كانت تمليه عليهم ضرورات الحياة ووسائل التغيير، وهذه القواعد والأساليب قد رسمت ملامح التطوير الذي عرفته العربية فيما توالى من القرون.

وقد اشتهر حينئذ مصطلح (التوليد) تعبيرًا عن حركة اللغة المتجددة.

وقد عرّف مجمع اللغة العربية (المولّد) بأنه اللفظ الذي استخدمه الناس قديمًا بعد عصر الرواية(٢).

وقد فرَّق مجمع اللغة العربية بين الألفاظ الحديثة والقديمة التي استخدمت بعد عصر الرواية، فعرَّف المولد بالقديم ووصف المستخدمة حديثًا بكونها (محدثة)، وقد حدَّ بعض المعاصرين لهذا العصر حدًّا زمنيًّا، وهو (عصر محمد علي باشا) سنة ١٨٠٥م(٣)، حيث شهد العصر نهضة العلم الحديث وانفتاح العرب على اللغات الأوروبية ومحاولة التعبير عن احتياجاتهم العصرية باللغة العربية.

وفي منع استخدام الألفاظ المستحدثة «غير العربية» بعد عصر الرواية في شرح النصوص والأحكام القرآنية ذكر الزركشي الإجماع على ذلك فقال: «قد

---

(١) وقد فُصّل في مقدمة المعجم في هذه النقطة فاعتُبر ما روى حتى آخر المائة الثانية في الحضر، وما روى على آخر المائة الرابعة في البدو.

(٢) المصدر السابق (ص٣٥١).

(٣) المصدر السابق (ص٣٥١).

ثبت الإجماع على عدم جواز قلب اللفظ الذي تعلق به الحكم الشرعي، فالقائلون بأن اللغة توقيفية يمنعونه منعًا مطلقًا، والقائلون بالاصطلاح يجوِّزونه فيما لا تعلق له بالشرع فيها، كتسمية الثور فرسًا أو الفرس ثورًا، إلى غير ذلك»[1].

وبالتالي فإن كل ما تناقله العرب بعد عصور الرواية يعتبر من قبيل المولد الذي لا يفسر على أساسه القرآن الكريم، وهذا ما قرره علماء التفسير وعبروا عنه في القاعدة التالية: (تحمل نصوص الكتاب على معهود الأميين في الخطاب).

قاعدة: تُحمل نصوص الكتاب على معهود الأميين في الخطاب[2][3]:

لقد أنزل الله القرآن بلغة العرب، وهذا يعني أنه جارٍ في ألفاظه ومعانيه وأساليبه على لسان العرب. قال تعالى: ﴿إِنَّا جَعَلْنَٰهُ قُرْءَٰنًا عَرَبِيًّا﴾ [الزخرف: ٣].

وكان نزوله على أفصح العرب وهو الرسول ﷺ، والذين بُعث فيهم هم أهل ذلك اللسان. فجرى الخطاب بالقرآن على معتادهم في لسانهم.

ومن ثم فإنه لا يصح أن يفهم كتاب الله تعالى إلا من الطريق الذي نزل عليه، وهو اعتبار لغة العرب في ألفاظها ومعانيها وأساليبها[4]. إضافة إلى معرفة معهود الأميين في الخطاب.

وإنما سمُّوا بذلك لأنهم لم يكن لهم علم بعلوم الأقدمين، فالأمي منسوب إلى الأم وهو الباقي على أصل ولادة الأم، لم يتعلم كتابًا ولا غيره. فهو على أصل خلقته التي وُلِد عليها.

---

(١) البحر المحيط للزركشي (٢/١٨، ٣٢)، وشرح الروضة للشنقيطي (ص١٧٢)، والتمهيد للإسنوي (ص٣١).

(٢) انظر: مجموع الفتاوى (٧/١٠٦، ١١٥ ـ ١١٦)، الفوز الكبير (٤٠ ـ ٤٢)، منهج أهل السنة والجماعة في تحرير أصول الفقه (ص٤٠٥)، منهج الاستدلال على مسائل الاعتقاد (ص٤٣٨)، وعامة ما ذكرت تحت القاعدة هو من كلام الشاطبي رَحِمَهُ ٱللَّهُ في الموافقات (٢/٦٩ ـ ٩٥).

(٣) ناقش ابن عاشور الشاطبي في هذه القاعدة. انظر: التحرير والتنوير (١/٤٢ ـ ٤٥).

(٤) انظر: الاعتصام (٢/٢٩٣ ـ ٢٩٤)، الموافقات (٢/٦٤ ـ ٦٦).

وبناءً على ما سبق نقول: إن الشريعة لا تحتاج في فهمها وتَعَرُّف أوامرها ونواهيها إلى التغلغل في العلوم الكونية والرياضية، وما إلى ذلك. وذلك لأمرين:

الأول: أن الذين تلقوها وخوطبوا بها كانوا من الأميين كما سبق.

الثاني: أنها لو لم تكن كذلك لما وسعت جمهور الخلق من عرب وغيرهم، وذلك أنه يصعب على جمهور الخلق الامتثال لأوامرها ونواهيها المحتاجة إلى وسائل علمية لفهمها أولًا، ثم تطبيقها ثانيًا، وكلاهما غير ميسور لجمهور الناس المرسل إليهم. وهذا كله فيما يتعلق بأحكام التكليف. ذلك أنه عام للجميع، ويجب أن يفهمه كل مكلف ليتمكن من الامتثال، أما العبر والمعاني الدقيقة فهي متفاوتة، فمنها ما يدق فهمه على الجمهور وبه يتفاضل الناس، ومنها ما لا يكون كذلك.

وأنت إذا تأملت الخطابات المتعلقة بعموم المكلفين، تجدها سهلة واضحة لا غموض فيها، فالله تعالى حينما ذكر دلائل التوحيد لفت الأنظار إلى أمور يعرفها الجميع، كالسماء والأرض والجبال والسحاب والنبات... وكذلك فيما أخبر به من نعيم الجنة فإنه ذكر أصنافًا معهودة لديهم في الدنيا، كقوله تعالى: ﴿وَأَصْحَٰبُ ٱلْيَمِينِ مَآ أَصْحَٰبُ ٱلْيَمِينِ ﴿٢٧﴾ فِى سِدْرٍ مَّخْضُودٍ ﴿٢٨﴾ وَطَلْحٍ مَّنضُودٍ ﴿٢٩﴾ وَظِلٍّ مَّمْدُودٍ﴾ [الواقعة: ٢٧ ـ ٣٠]. وهكذا في المواضع الأخرى من القرآن؛ حيث ذكر الماء، واللبن، والخمر، والعسل، والنخيل، والأعناب. ولم يذكر ما لا عهد لهم به كاللوز والجوز والكمثرى والتفاح، ونحو ذلك مما يُزرع في غير بلاد العرب، وهكذا لما لفت أنظارهم إلى عظيم خلقه في الحيوان أمرهم بالنظر إلى الإبل، ولم يذكر الفيل وهو أعظم خلقًا منها، وذلك لما ذكرنا والله أعلم[1].

الثالث: ينبغي أن يكون الاعتناء بالمعاني المبثوثة في الخطاب هو المقصود الأعظم، بناءً على أن العرب إنما كانت عنايتها بالمعاني؛ وإنما أصلحت الألفاظ من أجلها[2].

---

(١) انظر: الموافقات (٢/٧٨).

(٢) انظر: الموافقات (٢/ ٨٧).

الرابع: يُراعى عند تقرير وبيان الآيات الدالة على العقائد والأحكام الأسلوب السهل والبُعد عن الدخول في المضايق الصعبة، والعبارات المعقدة.

لأن هذه الأمور تخالف منهج القرآن من جهة، كما تخالف مقاصده من جهة أخرى؛ لأنه نزل لإصلاح البشرية، وتهذيب الخلق، عربهم وعجمهم، حضرهم وباديتهم؛ ولذلك نجد أن القرآن حينما يُذَكِّر الناس بآلاء الله لا يذكرهم إلا بما تتسع له عقولهم، وتحيط به مداركهم، دون الخوض في التفاصيل الدقيقة والتحقيقات النادرة.

وحينما تعرض القرآن لأسماء الله وصفاته ذكرها بطريقة سهلة وواضحة، يدركها جميع البشر بفطرتهم، وبمداركهم التي أُودعت في أصل خلقتهم من دون حاجة إلى علم الفلسفة أو المنطق.

وحينما تعرض لوجود الخالق جل وعلا، أثبته إجمالًا؛ ذلك أن علمه مركوز في الفطر.

وهكذا الحال حينما يعرض الحديث عن أيام الله، وهي تلك الوقائع والحوادث التي أوجدها الله تعالى إنعامًا على المطيعين وانتقامًا من المجرمين، فقد اختار منها ما قرعت أسماع العرب من قبل، وكانوا قد سمعوا قصصها بصورة إجمالية، مثل قصص نوح وعاد وثمود، وقصص إبراهيم عليه السلام، وقصص بني إسرائيل، التي عرفوا شيئًا منها بمخالطة اليهود، بينما لا نجده يذكر القصص المتعلقة بالفرس أو الروم مثلًا، كما أنه لم يذكر من القصص المشهورة إلا الأجزاء الضرورية التي تنفع في التذكير والموعظة دون استقصاء سائر التفصيلات[1].

وكذلك الأمر بالنسبة للأمور العملية حيث نجد أنه حدد مواقيتها مثلًا بأمور ميسورة لكل أحد، فَعَرَّف أوقات الصلوات بأمور مشاهدة للناس جميعًا، كالظلال والشمس حال زوالها أو غروبها، وطلوع الشفق وغروبه، وكذلك الصيام فقد ربطه بأمور لا تخفى، ولم يطالب المكلفين بحساب فلكي لسير

---

(١) الفوز الكبير (ص٤٠ ـ ٤٢).

الشمس والقمر، ورصد المنازل؛ لأن هذا لا يتيسر لكل أحد، مع كونه غير معهود لمن نزل فيهم القرآن، وليس من علومهم.

كما أنه أجرى غلبة الظن في الأحكام مجرى اليقين، وعذر الجاهل فرفع عنه الإثم، وعفا عن الخطأ[1].

وعليه فلا يصح الخروج عن هذه السمة، ولا يسوغ تطلُّب ما وراء ذلك وتكلف ما لا يفيد، فإنه ذلك مزلة أقدام، ومضلة أفهام.

فإذا تصدى أحد لتفسير كتاب الله ﷻ، فلا يسوغ له أن يحوِّل هذا اليسر والوضوح إلى عسر وغموض، فيوهم السامع أن معرفة معاني القرآن أمرٌ بعيد المنال، كما لا يسوغ لأحد أن يُحوِّل القضايا التي تحدث عنها القرآن بطريقة واضحة ـ كالأسماء والصفات مثلًا ـ إلى قضايا فلسفية.

ومن لم يقوَ على ما ذكرت فليعتزل الاشتغال بالتفسير؛ فليس له بأهل.

الخامس: مما يُبنى على كون القرآن عربيًّا كما سبق، أن لا يتكلم على معانيه ولا يستنبط منه إلا من كان عربيًّا أو كالعربي في كونه عارفًا بلسان العرب، بالغًا فيه مبالغ العرب في فهم ومعرفة العربية[2].

وما دخل كثير من البدع على المسلمين إلا عن طريق العُجمة؛ ولهذا قال الحسن رَحِمَهُ اللهُ عن أهل البدع: «أهلكتهم العُجمة»[3].

وقال الشافعي رَحِمَهُ اللهُ: «ما جهل الناس ولا اختلفوا إلا لتركهم لسان العرب وميلهم إلى لسان أرسطاطاليس»[4].

قال السيوطي معلقًا على هذا الكلام: «وأشار الشافعي بذلك إلى ما حدث في زمن المأمون من القول بخلق القرآن، ونفي الرؤية، وغير ذلك من البدع، وأن سبيلها الجهل بلسان العرب الجاري عليه نصوص القرآن والسنة، وتخريج ما ورد فيهما على لسان اليونان ومنطق أرسطاطاليس، الذي هو في

---

(١) انظر: الموافقات (٢/٨٨ ـ ٩٠). (٢) انظر: الاعتصام (٢/٢٩٧).

(٣) التاريخ الكبير للبخاري (٥/٩٣)، السنة للمروزي، رقم (٤) (ص٨)، الاعتصام (٢/ ٢٩٩).

(٤) صون المنطق والكلام (ص١٥).

حيز ولسان العرب في حيز، ولم ينزل القرآن إلا على مصطلح العرب ومذاهبهم في المحاورة والتخاطب والاحتجاج والاستدلال. لا على مصطلح اليونان، ولكل قوم لغة واصطلاح، فمن عدل عن لسان الشرع إلى لسان غيره وخَرَّجَ الوارد من نصوص الشرع عليه جهل وضل، ولم يصب القصد؛ فإن كان في الفروع نُسب إلى الخطأ، وإن كان في الأصول نُسب إلى البدعة»[1].

٧ ـ قولهم بجواز تغير وتبديل معاني القرآن طبقًا للمعاني التي استحدثتها العرب في كلامهم، يخالف قول أهل العلم في هذه المسألة:

تضمن قول العلماء أن تحمل ألفاظ الكتاب على معهود الأميين في الخطاب، على أنَّ ما لم يكن من معهود العرب الذين نزل عليهم القرآن لا يجوز تفسير القرآن عليه.

وبالإضافة إلى ذلك فقد نص بعض العلماء على عدم جواز تفسير القرآن بالمعاني المستحدثة، كالحافظ ابن حجر[2]، والشيخ محمد رشيد رضا[3] حيث قال:

«إن كثيرًا من الألفاظ كانت تستعمل في زمن التنزيل لمعانٍ ثم غلبت على غيرها بعد ذلك بزمن قريب أو بعيد، من ذلك لفظ «التأويل» اشتهر بمعنى التفسير مطلقًا، أو على وجه الخصوص، ولكنه جاء في القرآن بمعان أخرى، كقوله تعالى: ﴿هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُۥ يَوْمَ يَأْتِى تَأْوِيلُهُۥ يَقُولُ ٱلَّذِينَ نَسُوهُ مِن قَبْلُ قَدْ جَآءَتْ رُسُلُ ...﴾ [الأعراف: ٥٣]... فيجب على من يريد الفهم الصحيح أن يتتبع الاصطلاحات التي حدثت في الملة ليفرق بينها وبين ما ورد في الكتاب، فكثيرًا ما يفسر المفسرون كلمات القرآن بالاصطلاحات التي حدثت في الملة بعد القرون الثلاثة الأولى، فعلى المدقق أن يفسر القرآن بحسب المعاني التي كانت مستعملة في عصر النزول» اهـ.

---

(١) صون المنطق والكلام (ص١٥ ـ ١٦) باختصار وتصرف.

(٢) فتح الباري (٣/٣١٨). (٣) انظر: تفسير المنار (١/٢١).

٨ ـ المعنى الصحيح للتطور الدلالي القرآني يرفضه العلمانيون:

بعد ذكر أنواع التطور الدلالي وبيان أن ما يدعون إليه غير داخل في مسمى التطور الدلالي، لا بد من إيضاح أن الأمر لم يقف بهم عند هذا الحد في محاولاتهم لنسف الشريعة؛ بل تعداه إلى إنكار المعنى الصحيح لتطور الدلالات القرآنية الذي كان وما يزال من أهم طرق استيعاب الشريعة للنوازل والأمور المستحدثة.

فيقول د. نصر: «ومن مظاهر تثبيت المعنى الديني الخطرة في الخطاب الديني المعاصر استدعاءُ كلمة الربا، وهي كلمة تجاوزتها اللغة في الاستعمال لاختفاء الظاهرة التي تدل عليها من المعاملات الاقتصادية ـ للدلالة على نمط من المعاملات الاقتصادية يختلف في بنيته وفي مستوى تعقيده عن النمط الذي يدخل الربا في تركيبه، إنما هو بمثابة الإصرار على ارتداء الجلباب في وسائل المواصلات المزدحمة ذات الإيقاع السريع، والتعرض من ثم لخطر الوقوع تحت عجلات السيارات في الطريق العام»[1].

أخيرًا: بفرض صحة ما ينادي به العلمانيون من ضرورة تغير معاني القرآن طبقًا لتطور الوعي الثقافي والاجتماعي.

فما هي حدود وضوابط هذا التطور؟

هل التطور المعتبر لغة المثقفين أم العوام؟

هل التطور ـ المزعوم ـ هذا مُلزم لأهل كل قطر؟ وهل حدوده الزمانية كل قرن أم كل خمسين سنة أم كل عشر سنوات؟

وإذا حدث لأهل بلد لا تتكلم العربية أن دخلوا في الإسلام، فهل يتعلمون معاني القرآن الجديدة المتطورة؟ على أي أساس (مفاهيم مصرية أم تونسية أم سعودية. . .؟)؛ لأن العرف لا شك له أثر في المفاهيم الاجتماعية.

هذا من الناحية النظرية، أما من ناحية التطبيق فقد ادعوا:

---

(١) نقد الخطاب الديني (ص٢١٣).

تطور لفظ مسلم ومؤمن ليشمل اليهود والنصارى بتطور المفاهيم الاجتماعية والسياسية.

تطور لفظ الحجاب ليشمل جميع أزياء التبرج التي ترتديها النساء هذه الأيام.

اعتراض ودفعه:

قد يعترض معترض على هذا التحديد للغة العربية فيدعي أن هذا التحديد يجعل منها لغة جامدة، وهذا يتعارض مع صلاحية القرآن لكل زمان ومكان فيقول:

ـ «الألفاظ الشرعية عاجزة عن أداء مهمتها في التعبير عن المضامين المتجددة؛ ولذا يجب التخلص منها»[(١)].

ـ أو يقول: «إن الألفاظ القرآنية ثابتة وحاجات الإنسان متغيرة ويستحيل أن يفي الثابت باحتياجات المتغير؛ ولذا لا بد من إعمال القوانين الوضعية بدلًا من الأحكام الشرعية الثابتة...»[(٢)].

✖ الـرد:

نزول القرآن على العرب وصلاحيته لمن بعدهم لا يخلو من الاحتمالات الآتية:

١ ـ أنه نزل بلغة لا يفهمها العرب وتصلح لمن بعدهم (وهذا محال على الله)؛ لأننا إذا قلنا بأن القرآن كتاب هداية وإرشاد وإنذار وتحذير، يلزم منه القول بأنه عندما نزل على العرب كانوا يفهمونه؛ لأنه من المستحيل على الله تعالى إقامة الحجة على أحد وإنذاره بما لا يفهمه.

٢ ـ أنه نزل بلغة يفهمها العرب وهي عاجزة عن التعبير عن المضامين المتجددة في العصور التالية.

---

(١) حسن حنفي: التراث والتجديد (ص١١٠).
(٢) انظر: الأسس القرآنية للتقدم، لمحمد أحمد خلف الله، الإمام الشافعي وتأسيس الأيدلوجيا الوسطية لنصر أبو زيد.

وهذا محال أيضًا لمناقضته لأدلة صلاحية القرآن لكل زمان ومكان.

٣ ـ لا يبقى إلا الاحتمال الثالث وهو أن لغة القرآن كان العرب يفهمونها وهي صالحة وتفي باحتياجات من بعدهم، ففهم العرب للقرآن لازم عقلًا، وصلاحيته لفهم من بعدهم ممكن ومعقول بسبب:

ـ احتواء الشريعة على أسس الاجتهاد والقياس.

ـ احتواء القرآن على نوعين من الأحكام:

أحكام تفصيلية ثابتة.

وأحكام إجمالية يدخل فيها كل ما يستجد من أحكام إلى يوم القيامة.

فمن إعجاز القرآن الكريم أن بيانه للأحكام جاء بصورة مجملة في معظم الأحيان، أي في صورة مبادئ وقواعد عامة تكون أساسًا للتشريع وتفريع الأحكام.

ووجه الإعجاز في ذلك هو إمكانية شمول تلك الأحكام لما يُستجد من حوادث (مع انضباطها وثباتها).

ومن أمثلة ذلك:

ـ قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَوۡفُواْ بِٱلۡعُقُودِۚ﴾ [المائدة: ١] تفيد ضرورة الوفاء بالالتزامات.

ـ قوله تعالى: ﴿فَمَنِ ٱضۡطُرَّ غَيۡرَ بَاغٖ وَلَا عَادٖ﴾ [البقرة: ١٧٣] تفيد أن الضرورة تبيح المحظورات.

وكذلك الألفاظ العربية المستخدمة في الشرع، وإن كان لها معان ثابتة ودلالات مقررة، إلا أن دلالات تلك الألفاظ قد تمتد لتشمل أفراد جديدة مستحدثة بالاجتهاد والقياس المعتبران شرعًا.

فما جاء في القرآن من أحكام تفصيلية (وهي قليلة مثل مقادير المواريث، العقوبات في الحدود وكيفية الطلاق وكيفية اللعان بين الزوجين وبيان المحرمات من النساء)[1] فحكمها أنها أحكام ثابتة، محكمة إلى يوم القيامة لا

---

(١) الوجيز في أصول الفقه، عبد الكريم زيدان (ص١٥٨).

يمكن أن ينالها التطوير، والتغير، ولا الزيادة ولا النقص؛ بل هي كذلك إلى يوم القيامة.

والرضا بها من مقتضيات الرضا بـ(لا إله إلا الله)، ورفضها هو رفض لمقتضيات (لا إله إلا الله).

﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥٓ أَمْرًا أَن يَكُونَ لَهُمُ ٱلْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ﴾ [الأحزاب: ٣٦].

* المطلب الثالث *

شبهة أن قابلية معاني القرآن الكريم للتغيير والتبديل هي الخاصية التي تميزه عن الكتب السابقة والرد عليها

يدعي د. شحرور أن التغيير والتبديل من خصائص القرآن الكريم، وأن القول بعدم قابليته للتغيير في المعاني والأحكام يعني وصفه بالجمود، وعدم الصلاحية لكل زمان ومكان، وادعى أن هذه الخاصية هي التي تميز القرآن عن التوراة والإنجيل، فالكتب السماوية كلها تشترك في اشتمالها على شرائع وقتية وحقائق مخالفة للواقع حتى يتلائم مع قدرة الناس على الفهم والاستيعاب، ولكن التوراة والإنجيل لم يحتاجا للتأويل لأنهما غير نهائيين وسوف يكون بعدهما وحي آخر، أما القرآن الخاتم للرسالات فجاء نصًّا ثابتًا قابلًا للتأويل، وتحرك المعنى وفق الأرضية حتى يستطيع أهل كل عصر فهم ما فيه من حقائق كونية حسب ما يتوصلون إليه من علوم.

وأطال الدكتور جدًّا في تقرير هذه النظرية والاستدلال عليها، والناظر في كلامه يجد أنها تتلخص في شقين:

أولًا: فيما يتعلق بتفسير آيات القرآن المتعلقة بأخبار بدء الكون والخليقة:

وقد سار في تقريرها على مراحل:

١ ـ احتواء التوراة والإنجيل على حقائق تخالف الواقع:

فقال: «أما الاتصال الدائم فقد حصل عبر النبوات قبل محمد ﷺ

كالتوراة والإنجيل، فبعد نزول التوراة كان هناك رجعة من الله إلى الناس في الإنجيل، وبعد نزول الإنجيل كان هناك رجعة من الله إلى الناس في القرآن، ولكن بعد نزول الكتاب لم يكن هناك رجعة من الله إلى الناس حيث إنه لا نبي ولا رسول بعد محمد ﷺ»[1].

٢ ـ اعتماد المفسرين المسلمين على التوراة والإنجيل لتفسير القرآن:

يقول: «وهكذا نرى أن هناك طريقتين قد استعملتا في نقل المعلومات، ففي الطريقة الأولى (أي: في التوراة والإنجيل) تم نقل المعلومات فيهما بشكل يفهمه الناس حسب أرضيتهم المعرفية، أي إنّها تحمل طابع المرحلية، وأنّها نزلت بصيغة كلامية مطابقة لمعارف الناس وقت نزول القرآن، ولم ينتبه المفسرون المسلمون إلى هذه الناحية الخطيرة، فاعتمدوا قليلًا أو كثيرًا على التوراة في تفسير القرآن؛ وهنا كانت الطامة الكبرى.

وفي عصر النهضة في أوربا، قال العلماء: إن العلم قضى على التفسير التوراتي لخلق الكون والإنسان وعُمر الكون، وحسنًا فعلوا...»[2].

٣ ـ اتفاق القرآن مع التوراة والإنجيل في ذكر حقائق تخالف الواقع، واحتياجه للتأويل حسب ما يفهمه أهل كل زمان، فيقول:

«إن الله مطلق معلوماته مطلقة، وعند الله توجد الحقيقة الموضوعية بشكل مطلق، وبما أن الناس في فهمهم للحقيقة يحملون طابع النسبية، أي لا يفهمون إلا حسب الأرضية المعرفية «مستوى المعرفة» الموجودة عندهم، فقد أخذ الله تعالى ذلك بالحسبان لدى عطاء الناس ما يشاء من علمه»[3].

ثم ضرب مثالًا أن العالم إذا أراد أن يعطي ابنه شيئًا من علمه، فإما أن يعطيه له بطريقة كاملة وهو بذلك لن يفيده، أو أن يعطيه تدريجيًّا كل فترة ما يناسب فهمه ويكون الاتصال دائمًا.

ويقصد بالطريقة الأولى طريقة التوراة والإنجيل؛ حيث تم الاتصال ونقل المعلومات من الله إلى الناس حسب أرضيتهم المعرفية، أي أنهما كانا يحملان

---

(١) الكتاب والقرآن (ص٥٩).
(٢) المصدر السابق.
(٣) الكتاب والقرآن (ص٥٨).

طابع المرحلية؛ ولذلك إذ قرأناها الآن نجدها لا تنسجم مع أرضيتنا المعرفية.

ـ ويقصد بالاتصال الدائم أنه كان هناك اتصال آخر بين الله والناس في الإنجيل.

«أما في الطريقة الثانية وهي الطريقة الإسلامية وهي طريقة الاتصال دفعة واحدة، وهذه لا يمكن إلا أن تكون بثبات النص وحركة المحتوى. وهو التشابه الذي يحتاج إلى التأويل باستمرار، ولهذا فالقرآن لا بد من أن يكون قابلًا للتأويل.. وتأويله يجب أن يكون متحركًا وفق الأرضية العلمية، لأنه ما من عصر ما إلا ويختلف فهمه للقرآن على الرغم من ثبات صيغته»[1].

٤ ـ ادعاء أن القرآن يقرر ويدل بمنطوقه على احتوائه على أخبار وحقائق تخالف الواقع، والاستدلال على ذلك بقوله تعالى في أول سورة الرعد: ﴿الٓمٓرۚ تِلۡكَ ءَايَٰتُ ٱلۡكِتَٰبِۗ وَٱلَّذِىٓ أُنزِلَ إِلَيۡكَ مِن رَّبِّكَ ٱلۡحَقُّ وَلَٰكِنَّ أَكۡثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يُؤۡمِنُونَ﴾ [الرعد: ١] على احتواء القرآن على أشياء مخالفة للواقع فقال: «ونلاحظ أن في سورة الرعد عطف الحق على الكتاب، فهذا يعني أن الحق شيء والكتاب شيء آخر، أو أن الحق جزء من الكتاب وليس كل الكتاب».

ثم يقول في موضع آخر بعد أن طرح سؤالًا وهو: هل القرآن حق أم لا؟ «والجواب القاطع على السؤال» ـ يقصد بالسؤال هنا كون الكتاب حق أم لا ـ «أعطي في سورة فاطر، قال تعالى: ﴿وَٱلَّذِىٓ أَوۡحَيۡنَآ إِلَيۡكَ مِنَ ٱلۡكِتَٰبِ هُوَ ٱلۡحَقُّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيۡنَ يَدَيۡهِۗ إِنَّ ٱللَّهَ بِعِبَادِهِۦ لَخَبِيرُۢ بَصِيرٌ﴾ [فاطر: ٣١] بأن الحق هو جزء من الكتاب وليس كل الكتاب، وإن الحق جاء معرَّفًا، أي إن الحقيقة الموضوعية بأكملها غير منقوصة «الحقيقة المطلقة» موجودة في الكتاب، ولكن ليس كل الكتاب، حيث إنه في الكتاب توجد الآيات المحكمات «آيات الرسالة» وهي ليست حقًّا، والآيات المتشابهات «آيات النبوة» وآيات تفصيل الكتاب، ثم أعطى للحق وظيفة ثابتة، وهي تصديق الذي بين يديه، فلماذا جاء القرآن كله متشابهًا؟ وما معنى تصديق الذي بين يديه؟؟»[2].

وهنا يتضح أن الدكتور شحرور يرى أن بعض القرآن لا يتصف بكونه

---

(١) المصدر السابق (ص٦٠).

(٢) الكتاب والقرآن (ص٥٨).

حقًا؛ لأنه كان لا بد أن يطابق الأرضية المعرفية للناس في هذا الوقت.

وهو وإن ضرب الأمثلة لكلامه بالأشياء العلمية إلا أنه أثناء تفسيره يطبق هذه القاعدة على الأحكام الشرعية والمعاملات وكل شيء (قصص، عقائد، أحكام، أخلاق...).

✖ الرد:

في كلام د. شحرور السابق المغالطات الآتية:

أولًا: زعم أن التوراة والإنجيل الموجودين الآن لدى اليهود والنصارى غير محرفين، وأنهما هما اللذان أنزلهما الله سبحانه على موسى وعيسى، فكل كلامه مبني على هذه الحقيقة الباطلة.

فمن الغني عن البيان أن جميع الدراسات التي قام بها العلماء والمؤرخون من اليهود والنصارى أنفسهم ومن المحايدين، أثبتوا أن نصوص التوراة والإنجيل (المعلنة غير المكتوبة) غير صحيحة النسبة إلى الله ﷻ.

ثانيًا: نسب إلى الله تعالى الكذب - تعالى الله عن ذلك - فيما أنزله في التوراة والإنجيل خاص بعُمْر الكون والإنسان، مراعاة للأرضية المعرفية التي كان عليها الناس وقت إنزالهما.

ثالثًا: زعم أن مفسري القرآن من المسلمين اعتمدوا على التوراة والإنجيل في تفسيرهم للقرآن، وهذه مغالطة واضحة؛ إذ:

- إن وجود بعض الإسرائيليات في بعض كتب التفسير - رغم أنها مردود عليها في كثير من الأحيان ومطعون فيها - لا تعني أبدًا أن المفسرين قد اعتمدوا عليها في التفسير.

- شنعت كتب أصول التفسير والقواعد على إيراد الإسرائيليات في التفسير إلا نوعًا واحدًا منها وهو ما يوافق شرعنا منها، أما بقية أنواع الإسرائيليات - مما هو مخالف للعقل - أو ثبت كذبه بالشرع أو مسكوت عنه؛ فلا يجوز روايته إلا على وجه بيان كذبه وخطئه، فأين هذا الاعتماد المزعوم؟!

استخدم د. شحرور لإبطال هذه الفكرة الباطلة والتأسف عليها - الواضح في قوله: «وكانت هذه هي الطامة الكبرى» - التعميم الباطل؛ حيث استخدم

بعض كتب التفسير غير الموثوق بها؛ ليجعل فيها قاعدة عامة في كل التفاسير، ليقلل من قيمتها ويضعف الثقة بها.

رابعًا: القول بأن بعض القرآن لا يوصف بكونه حقًا، وأن ما فيه مخالف للحقائق العلمية أو الواقعية أو التاريخية، يناقض أصول الإيمان وبديهيات الاعتقاد السليم؛ لأنه:

أ ـ تكذيب ومناقضة آيات القرآن الكريم التي من حقها التسليم والقبول مثل قوله تعالى: ﴿قَوْلُهُ ٱلْحَقُّ﴾ [الأنعام: ٧٣][1]، وقوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ يَقُولُ ٱلْحَقَّ وَهُوَ يَهْدِى ٱلسَّبِيلَ﴾ [الأحزاب: ٤]، وقوله: ﴿وَمَنْ أَصْدَقُ مِنَ ٱللَّهِ حَدِيثًا﴾ [النساء: ٨٧].

ب ـ وصف الله تعالى بصفة من صفات النقص هي الكذب.

ج ـ هذا القول هو الذي استحق به الكفار وصف الكفر والتكذيب، ولا فرق بين القولين، إلا صدور الثاني تحت ستار التأويل والقراءة المعاصرة.

د ـ صدرت فتاوى متعددة من لجنة علماء الأزهر بتكفير د. محمد أحمد خلف الله عندما قال بمخالفة القرآن للحقائق التاريخية، ولا أرى فرقًا بين القولين[2].

خامسًا: القول بأن القرآن منه أقوال تخالف الحقائق العلمية حتى يستطيع الناس في هذا الوقت فهمها، قول مدحوض بالواقع الذي يخرج فيه علينا كل يوم عالم مسلم أو كافر ببحث أو رسالة علمية لأشياء متقدمة جدًا لم يفهمها العلماء إلا حديثًا، ويكون لها إشارات في القرآن الكريم.

ولكثرة هذه الأشياء وروعتها وتأثيرها في نشر دعوة الإسلام، أصبحت لها مؤسسة كاملة هي مؤسسة الإعجاز العلمي للقرآن الكريم، يقوم علماؤها بالبحث في التفاسير عن إشارات لإنجازات العلوم المتقدمة وتنشر هذه المؤسسة مجلة شهرية، ولا أظن أن أحدًا لم يقرأ إشارات القرآن الكريم عن المعلومات الحديثة في علم الفلك والجيولوجيا أو علم البحار.

---

(١) وقد سبق طرح ومناقشة تفسير د. شحرور لهذه الآية والرد عليها.

(٢) انظر: ترجمة محمد أحمد خلف الله، الفصل الأول من هذا الباب.

ولا أظن العرب كانوا يفهمون قوله تعالى: ﴿وَجَعَلَ بَيْنَ ٱلْبَحْرَيْنِ حَاجِزًاۗ﴾ [النمل: ٦١] بالصورة التي نفهمها نحن الآن، وكذلك قوله تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَرَوْاْ أَنَّا نَأْتِي ٱلْأَرْضَ نَنقُصُهَا مِنْ أَطْرَافِهَاۚ﴾ [الرعد: ٤١]، وقوله تعالى: ﴿ٱلْجَوَارِ ٱلْكُنَّسِ﴾ [الكهف: ١٦].

سادسًا: إذا كان التفسير التوراتي لبدء الخليقة قد سقط علميًّا، فهذا كما قلنا لأنه قد حُرِّف من قِبل البشر ومُلئ بالخرافات، أما التفسير القرآني لها فهو حق وصدق رغم أنف العلمانيين إلى قيام الساعة، فهو لم ينكره العلم الحديث؛ بل هو موافق للتصورات العلمية الحديثة عن بدء الخليقة[1]

سابعًا: عقيدة المسلم في القرآن أنه كله صدق وحق وعدل، وإذا وجدنا شيئًا قد خالف العلم الحديث، فالخطأ يكون في العلم الحديث وليس في القرآن.

والواقع يشهد أن نظريات العلم الحديث في تقلب مستمر، وما هو معقول اليوم كان مرفوضًا من عشرة أعوام.

ولذلك أوصى العلماء في موسوعة الإعجاز العلمي استنادًا لفتوى العلماء: عدم تفسير القرآن على أساس النظريات العلمية الحديثة، وإنما الاكتفاء بالقول أن آيات معينة فيها إشارات إلى تلك النظريات، وتكون هذه وجهة نظر المفسر.

فإذا اكتشف خطأ النظرية، ينتقص معها رأي المفسر في ربط تلك النظرية بتلك الآية.

أما تفسير الآية المبني على قواعد اللغة والأصول الصحيحة، فهو حق لا يتأثر بهذه النظرية أو تلك.

ثامنًا: الرد على استدلاله بآيات سورتي الرعد وفاطر:

أولًا: فيما يتعلق بآية سورة فاطر:

١ - جاء مفهوم القراءة المعاصرة لما يعنيه القرآن من قوله تعالى: ﴿مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ﴾ [البقرة: ٩٧] طليقًا من قواعد اللغة والسنة والفقه،

---

(١) ما ينتشر أسبوعيًّا في الجرائد الرسمية فيه تفصيل هذه الأشياء. د. زغلول النجار.

واستقل عن جميع من قرأ القرآن وفسَّره حتى الآن، ونحن إذ نقدر في المجتهد اجتهاده، فإننا نُمسِك عن ذلك عندما ينبو عن النص ويغدو ابتداعًا.

رفض المؤلف التفسير المعروف لـ﴿ٱلَّذِى بَيْنَ يَدَيْهِ﴾ [يوسف: ١١١]، وندد بمن قال: إنها تعني التوراة والإنجيل من المفسرين، وقال: «لقد قصم الفقهاء والمفسرون ظهر نبوة محمد ﷺ عندما ظنوا أن الذي بين يديه هما التوراة والإنجيل»[١]، بحجة أن القول بهذا التفسير يُعَد دعوة لاعتناق التوراة والإنجيل.

وهذه أقوال اجتمعت فيها المبالغة مع الإخفاق في تدبر الآيات وقراءتها، فما كانت عبارة ﴿تَصْدِيقَ ٱلَّذِى بَيْنَ يَدَيْهِ﴾ تتجه إلى غير التوراة والإنجيل، ولم يكن منتظرًا من كتاب سماوي إلا أن يصدق بكتاب سماوي سابق له.

ولكن تصديق القرآن الكريم للكتابين لم يكن ـ كما ادعى المؤلف ـ دعوة للمسلمين إلى اعتناقهما، بل هو إقرار بالوحدة التي جمعت بينهما وبين القرآن، في الدين والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

وفي القرن السابع الميلادي كان الكثير من حقائق هذين الكتابين قد سقط، بتحريفه أو الانحراف عنه أو تأثره بتقلب السياسة والنوازع الإنسانية، لذا نزل القرآن كاملًا شاملًا جامعًا ما فُقد من الحقائق الدينية، مضيفًا إلى ذلك ما تحتاجه مسيرة الإنسان.

لذلك يجد قارئ القرآن آيات التصديق بالكتب، وآيات التنديد بأتباعها ـ أي: اليهود والنصارى ـ، فلا يزول استغرابه إلا إذا وقف على أسباب التنديد الذي تطلبته مواجهة (غلوهم في الدين) و(نسيانهم حظًّا مما ذكروا به) بالإضافة إلى (معارضتهم للنبي وتسفيهه)، مع أن الله أخذ ميثاق أنبيائهم ليبينوا دين الإسلام ويبشروا بنبوة محمد، فحرف أتباعهم كلام الأنبياء وانحرفوا عن أحكامهم[٢].

٢ ـ آيات القرآن الكريم ترد على مزاعم د. شحرور، وأذكر منها على سبيل المثال لا الحصر:

---

(١) انظر: الكتاب والقرآن قراءة معاصرة (ص٧٨، ٧٧).

(٢) القراءة المعاصرة في الميزان، د. أحمد عمران (ص١٧٦).

أ ـ قوله تعالى: ﴿وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ ٱلْكِتَٰبِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ﴾ [المائدة: ٤٨]، فكيف يكون الكتاب مصدقًا لما بين يديه من الكتاب؟ وهل نسي المؤلف قوله السابق بأن الكتاب يعني الرسالة، وأنه هو الذي يحتاج إلى التصديق؟ وأن آلية التصديق والحماية هي من القرآن؟ وهل يجد فرقًا بين «الكتاب الذي نزل مصدِّقًا» ـ بكسر الشد ـ وبين الكتاب الذي احتاج للتصديق؟ في الآية ذاتها؟

ب ـ قوله تعالى: ﴿وَٱذْكُرْ أَخَا عَادٍ إِذْ أَنذَرَ قَوْمَهُۥ بِٱلْأَحْقَافِ وَقَدْ خَلَتِ ٱلنُّذُرُ مِنۢ بَيْنِ يَدَيْهِ وَمِنْ خَلْفِهِۦٓ﴾ [الأحقاف: ٢١].

فإذا كانت «بين يديه» تعني الحاضر كما يدعي د. شحرور، فكيف يجمع بين قوله تعالى: ﴿خَلَتِ ٱلنُّذُرُ﴾ بمعنى مضت من أزمان سابقة، وبين ﴿مِنۢ بَيْنِ يَدَيْهِ﴾ بمعنى الحاضر كما يدعي.

تاسعًا: أريد أن أسأل الدكتور سؤالًا: ما هو المسوغ العقلي في رأيك لله ﷻ أن يَكْذِب ـ تعالى الله عن ذلك فهو ينهى عن الكذب ـ ليوصل للناس المعلومات بطريقة مرحلية؟

وهل حكمة الله تعالى وعلمه تعجز عن مخاطبة الناس على قدر عقولهم دون كذب أو مخالفة للحقيقة وهو أحكم الحاكمين؟

وما علاقة تفسير الآيات التي تتحدث عن بدء الكون والخليقة بتفسير آيات التشريع والأحكام؟

وبعد تقرير الشق الأول من النظرية ـ أعني نظريته في الطريقة التي تحدث بها القرآن عن بدء الكون والخليقة ـ «مرّر» هذا الشق على آيات الأحكام والتشريع أيضًا، فهو:

أولًا: استخدم طريقة التمرير:

وهي أن يقرر حقيقة في مكان ويستدل عليها «سواء كانت صحيحة أو باطلة، ثم يطبقها في مكان آخر، فهو هنا يقرر مبدأ قبول القرآن للتأويل والتطوير المستمر في كل عصر حسب الأرضية المعرفية لأهل هذا العصر، لأن عقولهم تعجز عن فهم حقائق الكون وبدء الخليقة، ثم يطبق هذا المبدأ، ـ في الجانب التشريعي.

وهذا يسميه علماء المناظرة بالقفزات الفكرية التي تعتمد على استغفال القارئ.

ثانيًا: السبب الذي برر به قبول القرآن للتأويل والتطوير المستمر لا ينطبق على الأحكام الشرعية؛ لأن عقل الإنسان إن كان يعجز عن فهم الحقائق العلمية فهو لا يعجز عن فهم الحجاب أو الربا أو حرمة اللواط حتى تقول إنه يحتاج لتغيير وتطوير.

ثالثًا: بفرض أن كلام الدكتور صحيح، فالأولى أن يكون التشريع أولًا قريبًا إلى عقل العرب ثم يتدرج في الناحية الأخرى.

فالأقرب في عقل العرب هو العري وليس الحجاب، وذلك معلوم من عاداتهم ومسجل في الشعر الجاهلي.

فكان الأولى أن يكون التشريع في ناحية العري؛ لأنه أقرب للمملكة الحيوانية ـ كما هي عقيدة الدكتور ـ ثم كلما شعر الإنسان بإنسانيته، والمرأة بكرامتها احتجبت واحتشمت، وليس العكس.

أي رغم أنه قرر نظرية باطلة في جانب واحد، وهو جانب بدء الكون والخليقة وتطور الخلق، إلا أنه في التطبيق قفز قفزة فكرية، تعتمد على استغفال القارئ وطبق نظريته في مجال آخر لا علاقة له بالنظرية وهو جانب التشريع، وهذا يدل على خلو كلامه من العلمية والموضوعية.

* المطلب الرابع *

شبهة أن آيات القرآن تدل على قبول أحكامه للتبديل والتغيير، والرد عليها

بعد أن قرر د. شحرور أن المزية التي اختص بها القرآن عن الكتب السابقة هي صلاحيته لكل زمان ومكان، راح يستعين بنظرية آينشتين في تطبيق تلك الصلاحية على آيات القرآن، وراح يفسر على أسس الماركسية أهم خاصية من خصائص التشريع الإسلامي، فادعى أن التغير المستمر هو معنى الصلاحية لكل زمان ومكان. فيقول: «أما رسالة محمد ﷺ، فالوضع يجب أن يكون مختلفًا تمامًا؛ حيث إن محمدًا ﷺ خاتم الرسل، بالإضافة إلى أنه خاتم

الأنبياء، فكما أن نبوته جاءت بشكل متشابه لكي تصلح لكل زمان ومكان، فيجب أن تكون لرسالته خاصية ما تميزها تمامًا عن الرسالات التي قبلها، وتجعلها صالحة لكل زمان ومكان».

ويقول: «إن إغفال هذه الخاصية يَجْعل التشريع الإسلامي تشريعًا متزمتًا متحجرًا»(١).

ويشرح هذه النظرية، وهي مقتبسة من الفهم الماركسي لنظرية «صراع المتناقضات» فيقول: هذه الخاصية لا يمكن أن نفهمها إلا إذا فهمنا صفتين أساسيتين متميزتين من صفات الدين الإسلامي بشكل عام، وهما من المتناقضات، حيث إن الحركة الجدلية بينهما هي حركة تناقضية تفرزها التناقضات الداخلية لحياة الإنسانية في مجال التشريع، وهذان النقيضان هما الاستقامة والحنيفية، حيث يكمن فيهما جدل التشريع وبالتالي تطوره وصلاحيته لكل زمان ومكان».

ويشرح علاقة النقيضين بالصلاحية لكل زمان ومكان فيقول: «يتولد من هذين النقيضين مئات الملايين من الاحتمالات في التشريع، وفي السلوك الإنساني العادي بحيث تغطي كل مجالات الحياة الإنسانية في كل مكان وزمان إلى أن تقوم الساعة»(٢).

ويستدل على كلامه بآيات من القرآن فيقول:

١ ـ «فالاستقامة جاءت في قوله تعالى: ﴿ٱهْدِنَا ٱلصِّرَٰطَ ٱلْمُسْتَقِيمَ﴾ [الفاتحة: ٦]، لا بد أن تكون هناك ثوابت يحتاجها الإنسان في حياته وتشكل علاقة جدلية مع المتغيرات.

وهذه الثوابت لا تخضع للتحول «مستقيمة» بل تنسب إليها المتغيرات، والمتغيرات والتغير موجود أصلًا في طبيعته فلا يحتاج من يدل عليه، لكن يحتاج إلى من يدله على الثوابت؛ ولذا قال: ﴿ٱهْدِنَا ٱلصِّرَٰطَ . . .﴾».

٢ ـ وذكرنا آيات أخرى ورد فيها لفظ الاستقامة. ثم قال: أما الحنيفية فقد جاءت في قوله تعالى: ﴿إِنِّى وَجَّهْتُ وَجْهِىَ لِلَّذِى فَطَرَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ حَنِيفًا وَمَآ أَنَا۠ مِنَ ٱلْمُشْرِكِينَ﴾ [الأنعام: ٧٩].

---

(١) الكتاب والقرآن (ص٤٤٦).   (٢) الكتاب والقرآن (ص٤٤٩).

فيقول: فهنا ﴿حَنِيفًا﴾ حال، والحال تصف الفعل، وأول فعل قبل حنيفًا هو فطر، وقد شرحت معنى فطر في فصول سابقة وفيها جاءت الفطرة «القانون الطبيعي»، أي إن طبيعة السموات والأرض والوجود المادي كله في هذا الكون الثنائي هي طبيعة حنيفية متغيرة، فمن ناحية الحركة لا يوجد حركة مستقيمة في هذا الوجود المادي ابتداءً من أصغر الإلكترونات إلى أكبر المجرات كلها مسارات مائلة... فالدين الحنيف منسجم مع الوجود كله ومع الفطرة، فإن حمل الإنسان هذه الصفة في نظرته فهي تنسجم مع وجوده مع هذا الكون المادي؛ لأنه في أي منحنى يختلف ميل النقطة عن النقطة التي قبلها، والتي بعدها. [فسر الميل بصورة المنحنى]، وهذه الصفة في التشريع والطباع، والعادات والتقاليد هي التغير [المتغيرات][1].

٣ ـ ويفسر قوله تعالى: ﴿يَمْحُواْ ٱللَّهُ مَا يَشَآءُ وَيُثْبِتُ وَعِندَهُۥٓ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ﴾ [الرعد: ٣٩] بأن آيات أم الكتاب قابلة للتغير والمحو والإثبات من قبل الناس (تغيير الأحكام).

✗ الرد:

ـ الرد على تفسيره لآية سورة الأنعام:

١ ـ قوله: «حنيفًا» حال، والحال يصف الفعل وأقرب فعل له هو «فطر».

ـ أقول: إن هذا خطأ لا يقبله مَن عنده أدنى علم بصناعة النحو، فالحال لا يصف الفعل. «فهو كما عرّفه علماء النحو: وصف يذكر يبين هيئة الاسم الذي يكون الوصف له»[2].

ـ الحال يصف اسم ويسمى صاحب الحال.

ـ أما الفعل فهو عامل فقط، وكل معمول لا بد له من عامل.

ـ وبهذا تكون (حنيفًا) واصفة لاسم وهو إبراهيم عليه السلام، أي تصف

---

(١) الكتاب والقرآن (٤٤٩).

(٢) انظر: أوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك لابن هشام (٢/٢٩٦) ط. دار الفكر ـ بيروت، معجم النحو لعبد الغني الدقر، باب: (الحال).

إبراهيم حال كونه متوجهًا إلى الله ﷺ، وكان حنيفًا، أي مائلًا عن كل ما عَبَد آباؤه واتجه إلى الله تعالى موحدًا.

- وشروط الحال أربعة[1]:
- أن تكون صفة منتقلة.
- أن تكون نكرة.
- أن تكون نفس صاحبها في المعنى.
- أن تكون مشتقة لا جامدة.

- وبالتالي أريد أن اسأل الدكتور سؤالًا: هل يجوز هنا أن نقول: إن حنيفًا وصف «الفطر»؟

أولًا: من الناحية اللغوية: لا يجوز.

ثانيًا: من الناحية العقدية: هل يجوز أن تقول: إن الله خلق السموات والأرض حال كونه ﷺ حنيفًا؟

وهذا هو معنى الكلام الذي يقوله الدكتور.

إذًا: حنيف تعود إلى الله. وهل يجوز إطلاق الحال على الله وهو صفة منتقلة أي متغيرة؟؟

وإذا كانت حنيفًا حال لـ«فطر»، فمن سيكون صاحب الحال إلا من قام بهذا الفعل، وهو الله؟

مع العلم بأنه لا يجوز من الناحية اللغوية.

ثالثًا: إذا قلنا: إن حنيفًا وصف لـ«فطر»، ثم تابعنا المؤلف في قفزته من القول بأنها وصف لفطر ثم قال: (طبيعة السموات والأرض والوجود طبيعة حنيفية أي مائلة).

ونعلم أن الحال لا بد أن يطابق صاحبه في المعنى.

فكان لا بد أن تأتي حنيفًا على هيئة الجمع لتطابق الموصوف بها، وهو السموات والأرض.

---

(١) انظر: شرح ابن عقيل العقيلي الهمداني المصري على ألفية ابن مالك (١/ ٦٢٥) باختصار، ط. دار العلوم الحديثة - بيروت لبنان.

رابعًا: آيات القرآن تدل على أن الحنيفية هي الصراط المستقيم وليس كما يدعي د. شحرور أن الاستقامة ضد الحنيفية مثل:

١ ـ نص الآية التي استدل هو نفسه بها وهي آية سورة الأنعام تدل على أن الصراط المستقيم هو الحنيفية، وفي الآية:

ـ ﴿دِينًا قِيَمًا﴾ منصوبة، لأنها بدل محل من ﴿صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾.

ـ ﴿مِّلَّةَ إِبْرَٰهِيمَ﴾ بدل أيضًا من ﴿دِينًا﴾.

ـ فتبين أن الاستقامة هنا هي الحنيفية وليست ضدها، فالحنيفية مستقيمة وليست مائلة.

٢ ـ قوله تعالى: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا ۚ فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِى فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا ۚ لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ ٱللَّهِ ۚ ذَٰلِكَ ٱلدِّينُ ٱلْقَيِّمُ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [الروم: ٣٠].

الرد على تفسيره لقوله تعالى: ﴿يَمْحُوا۟ ٱللَّهُ مَا يَشَآءُ وَيُثْبِتُ﴾ [الرعد: ٣٩]:

ادعى الدكتور شحرور أن آيات أم الكتاب هي آيات الأحكام ـ حسب تقسيمه للكتاب ـ وادعى أن لها صفات معينة، منها أنها قابلة للإلغاء والتطوير والاستبدال، واستدل على ذلك بقوله تعالى: ﴿يَمْحُوا۟ ٱللَّهُ مَا يَشَآءُ وَيُثْبِتُ ۖ وَعِندَهُۥٓ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ﴾ [الرعد: ٣٩]. كما سبق أن أوضحت. والرد على ذلك يتلخص في النقاط الآتية:

١ ـ بفرض سلامة المعنى الذي فسر به الدكتور أم الكتاب في هذه الآية ـ وهو تفسير خاطئ كما سيتضح ـ؛ فإن الذي يمحو ويثبت هو سبحانه بنص الآية الكريمة، وليس لإنسان ما أن يمحو ويثبت.

فهذه الآية حجة عليه لا له.

٢ ـ إذا ما بحثنا عن معنى أم الكتاب في هذه الآية فنجد أنه لا علاقة له بالآيات المحكمات اللاتي هن أم الكتاب في سورة آل عمران، وأن أم الكتاب هنا المقصود بها اللوح المحفوظ:

قال ابن جرير: (اختلف أهل التأويل في تأويل قوله ﴿وَعِندَهُۥٓ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ﴾.

فقال بعضهم: معناه: وعنده الحلال والحرام.

وقال آخرون: معناه: وعنده جملة الكتاب وأصله وعلمه، أي ما ينسخ منه وما يثبت، وقال آخرون: هو الذكر.

وأولى الأقوال عندي بالصواب قول من قال: وعنده أصل الكتاب وجملته؛ وذلك أنه تعالى ذِكره أخبر أنه يمحو أشياء ويثبت ما يشاء)[1].

ثم عقب ذلك بقوله: ﴿وَعِندَهُۥٓ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ﴾ فكان بينًا أن معناه: وعنده أصل المثبت منه والممحو وجملته في كتاب لديه[2].

والناحية اللغوية ترجح قول الطبري؛ حيث إن طريقة إعادة النكرة بحرف التعريف، أي إعادة لفظ الكتاب ﴿لِكُلِّ أَجَلٍ كِتَابٌ﴾، ﴿وَعِندَهُۥٓ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ﴾ يدل على أن المعادة هي عين الأولى، بأن يجعل التعريف تعريف العهد، أي: وعنده أم ذلك الكتاب وهو كتاب الأجل.

والأم مستعملة مجازًا فيما يشبه الأم في كونها أصلًا لما تضاف إليه؛ لأن الأم يتولد منها المولود، فكثر إطلاق أم الشيء على أصله، فالأم هنا مراد به ما هو أصل للمحو والإثبات وهو اللوح المحفوظ، وهذا موافق لما رجحه الطبري والمفسرون.

ولا أدري ما وجه العجب الذي يتعجبه الدكتور من اشتراك اللفظ واختلاف المعنى ـ أقصد هنا الاشتراك اللفظي بين أم الكتاب التي هي الآيات المحكمات، وبين أم الكتاب الذي هو اللوح المحفوظ ـ وهذه ظاهرة لغوية لا يجهلها عربي.

• فمعنى العين في اللغة مثلًا قد تكون العين الباصرة أو عين الماء أو الجاسوس، وفي القرآن الصلاة مثلًا قد تكون الدعاء أو الأفعال المخصوصة المبدوءة بالتكبير والمختتمة بالتسليم.

---

(١) انظر: جامع البيان للطبري (٨/ ١٧١) ط. دار الفكر ـ بيروت.

(٢) انظر: المصدر السابق.

• وإذا ادعى الدكتور أن أم الكتاب «مصطلح»[1] ـ ولا أدري ماذا يقصد بكلمة مصطلح وهو يتحدث عن كتاب الله ـ ولا بد أن يكون لها معنى ثابت، فكيف يجيب عن قوله تعالى: ﴿حمٓ ۝١ وَٱلْكِتَٰبِ ٱلْمُبِينِ ۝٢ إِنَّا جَعَلْنَٰهُ قُرْءَٰنًا عَرَبِيًّا لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ۝٣ وَإِنَّهُۥ فِىٓ أُمِّ ٱلْكِتَٰبِ لَدَيْنَا لَعَلِىٌّ حَكِيمٌ﴾ [الزخرف: ١ ـ ٤].

قال ابن كثير رَحِمَهُ ٱللَّهُ في تفسير هذه الآية: وأنه أي القرآن في ﴿أُمِّ ٱلْكِتَٰبِ﴾ أي اللوح المحفوظ قاله ابن عباس رضي الله عنهما ومجاهد[2] اهـ.

وبهذا القول، قال الطبري في تفسير هذه الآية[3].

ففي هذه الآية إما أن يسلم الدكتور أن أم الكتاب بمعنى اللوح المحفوظ، فيسقط استدلاله بالآية أن المحو والإثبات يكون في آيات الأحكام وأنها نزلت من عنده مباشرة، وإما أن يصر على أنها بمعنى آيات الأحكام، فيكون القرآن في الجزء المحكم، وتسقط نظريته القائلة بأن القرآن غير أم الكتاب بنص الآية.

٣ ـ تفسير أم الكتاب في آية سورة الرعد باللوح المحفوظ يثبت في الحديث الصحيح وعن الصحابة بأسانيد صحيحة، وإذا جاء التفسير عن النبي ﷺ فلا يجوز مخالفته.

ومن هنا يتبين أن الدليل الذي استدلّ به د. شحرور في غير موضعه؛ حيث إن هذه الآية تتحدث عن اللوح المحفوظ.

---

(١) أقصد أن المراد بكلمة مصطلح أن يكون مجموعة من الناس قد اصطلحت واتفقت على استعمال كلمة معينة بمعنى معين، فكيف يطبق هذا المعنى على القرآن؟! فهل يقصد أن الآلهة أو الملائكة قد اتفقت مع الله على هذا الاستخدام؟! وإذا كان يقصد أن القرآن قد نزل على ما اصطلح العرب عليه فهذا يعني أنه ينقض كل كلامه في هذا الكتاب.

(٢) تفسير القرآن العظيم (٤/ ١٥٦).

(٣) انظر: تفسير الطبري (١٣/ ٤٨).



الباب الثاني

شبهات العلمانيين حول القرآن الكريم وتفسيره

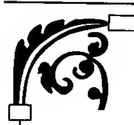
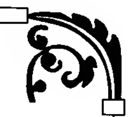
الفصل الأول: شبهات العلمانيين حول القرآن الكريم والرد عليها.

الفصل الثاني: شبهات العلمانيين حول علم التفسير، ومفهومه وقواعده والرد عليها.

الفصل الثالث: شبهات العلمانيين حول علاقة علم التفسير بغيره من العلوم والرد عليها.

الفصل الرابع: شبهات العلمانيين حول شروط المفسر وآدابه والرد عليها.



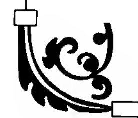
الفَصْلُ الأَوَّلُ

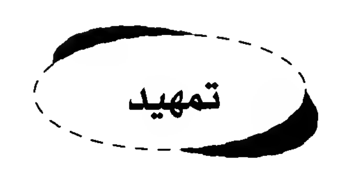
شبهات العلمانيين

حول القرآن الكريم

المبحث الأول: شبهات العلمانيين حول مصدر القرآن الكريم والرد عليها.

المبحث الثاني: شبهات العلمانيين حول إعجاز القرآن الكريم والرد عليها.



تمهيد

◄ تعريف القرآن الكريم:

لغة: قرآن في اللغة: مصدر مرادف للقراءة، يقال: قرأ قراءة وقرآنًا، ومنه قوله تعالى: ﴿إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُۥ وَقُرْءَانَهُۥ﴾ [القيامة: ١٧] أي: قراءته، فهو مصدر على وزن «فُعْلان» بالضم كغفران وشكران، وسمي به المقروء تسمية للمفعول بالمصدر، فهمزته أصلية، وإذا حذفت (مثل قراءة ابن كثير) فيكون الحذف للتخفيف[١]. وهذا هو الراجح في معنى القرآن.

وقد وردت عدة خلافات حول معنى لفظة قرآن واشتقاقها، ألخصها في النقاط الآتية:

١ ـ نازع البعض في اشتقاق الكلمة، فذهبوا إلى أنه عَلَمٌ على الكلام المنزل على نبينا محمد ﷺ، وليس بمشتق[٢].

٢ ـ من ذهب من العلماء إلى أن لفظة «قرآن» مشتقة اختلف في أصل اشتقاقها: فذهب البعض إلى أنها مشتقة من أصل مهموز. وذهب البعض الآخر إلى أنها مشتقة من أصل غير مهموز.

ـ فمن قالوا: إنها مشتقة من أصل مهموز اختلفوا في هذا الأصل إلى أقوال:

الأول: مشتقة من «قرأ» بمعنى تحريك اللسان بالكلام المقروء، وهو الراجح.

---

(١) انظر: البرهان للزركشي (١/ ٢٧٧) دار الفكر، ط. الثالثة ١٤٠٠هـ ـ ١٩٨٠م، الإتقان للسيوطي (١/ ٦٧) دار المعرفة ـ بيروت، الطبعة الرابعة ١٣٩٨هـ ـ ١٩٧٨م، مناهل العرفان للزرقاني (١/ ٧) طبعة عيسى الحلبي.

(٢) عزاه الزركشي للشافعي. انظر: البرهان (١/ ٢٧٨).

الثاني: مشتقة من «قرأ» بمعنى «أبان»؛ لأن القارئ يظهره مِنْ فِيه أخذًا من قول العرب: «ما قرأت الناقة سلا قط» أي: ما أسقطت ولدًا[1].

الثالث: مشتقة من «قرأ» أي: «تلا» باللغة الآرامية، أي: إن لفظة «قرأ» قد تكون آرامية الأصل، لكن نطق بها العرب وجرت بها ألسنتهم، فعربت وأصبحت من اللغة العربية الخالصة[2].

الرابع: مشتقة من «قرأ» بمعنى «جمع» من قولهم: قرأت الماء في الحوض: أي جمعته، ومن «القرء» وهو اجتماع الدم في الرحم[3]؛ لأن القراءة هي ضم الحروف والكلمات بعضها إلى بعض في الترتيل، قال الراغب: «وليس يقال ذلك لكل جمع، لا يقال قرأت القوم إذا جمعتهم، ويدل على ذلك أنه لا يقال للحرف الواحد إذا تفوه به: قراءة»[4].

- ومن قالوا: إنه مشتق من أصل غير مهموز، اختلفوا أيضًا في هذا الأصل إلى أقوال منها:

الأول: مشتقة من «قرى» بمعنى الجمع والضم، قال ابن فارس: «القاف والراء والحرف المعتل» أصل صحيح يدل على جمع واجتماع ومن ذلك: القرية، سميت كذلك لاجتماع الناس فيها، والقرو: هو الحوض الذي ترده الإبل، ومنه القرآن كأنه سمي كذلك لجمعه الحكم والقصص وغير ذلك[5].

الثاني: مشتقة من «قرنت الشيء بالشيء» إذا ضممته، ومنه قيل للجمع بين الحج والعمرة: قران[6].

---

(١) عزاه السيوطي لقطرب. انظر: الإتقان (١/ ٦٨).

(٢) مباحث في علوم القرآن لصبحي الصالح (ص١٩)، والمدخل لدراسة القرآن لمحمد أبو شهبة.

(٣) عزاه الزركشي للزجاج. انظر: البرهان (١/ ٢٧٨)، وقال به الراغب في المفردات (ص٤٠٢)، ط. دار المعرفة بيروت، تحقيق: محمد سيد كيلاني.

(٤) انظر: المفردات للراغب الأصفهاني (ص٤٠٢).

(٥) معجم مقاييس اللغة (٥/ ٧٨).

(٦) ذكر الزركشي في البرهان: إنه رأي البيهقي والأشعري.

الثالث: مشتقة من القرائن؛ لأن الآيات منه يصدّق بعضها بعضًا[1].

وقد خُصَّ لفظ «القرآن» بالكتاب المنزل على نبينا محمد ﷺ فصار كالعلم الشخصي له، ويطلق بالاشتراك اللفظي على مجموع القرآن، وعلى كل آية من آياته، فإذا سمعت من يتلو آية من القرآن صح أن تقول إنه يقرأ القرآن: ﴿وَإِذَا قُرِئَ ٱلْقُرْءَانُ فَٱسْتَمِعُوا۟ لَهُۥ وَأَنصِتُوا۟﴾ [الأعراف: ٢٠٤].

اصطلاحًا: القرآن الكريم يتعذر تحديده بالتعاريف المنطقية ذات الأجناس والفصول والخواص، بحيث يكون تعريفه حدًّا حقيقيًّا، والحد الحقيقي له هو استحضاره معهودًا في الذهن أو مشاهدًا بالحس كأن تشير إليه مكتوبًا في المصحف أو مقروءًا باللسان فتقول: هو ما بين هاتين الدفتين، أو تقول: هو ﴿بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ ۝١ ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ [الفاتحة: ١ ـ ٢] إلى ﴿مِنَ ٱلْجِنَّةِ وَٱلنَّاسِ﴾ [الناس: ٦].

ويذكر العلماء تعريفًا له يجمع خصائصه، ويميزه عن غيره، فيعرِّفونه بأنه:

«كلام الله تعالى المعجز، المنزل على محمد ﷺ، المكتوب في المصاحف، المنقول إلينا بالتواتر، المتعبد بتلاوته»[2].

«**فالكلام**» جنس في التعريف، يشمل كل كلام، وإضافته إلى «الله» يخرج كلام غيره من الإنس والجن والملائكة.

و«**المنزل**» يخرج كلام الله الذي استأثر به سبحانه: ﴿قُل لَّوْ كَانَ ٱلْبَحْرُ مِدَادًا لِّكَلِمَٰتِ رَبِّى لَنَفِدَ ٱلْبَحْرُ قَبْلَ أَن تَنفَدَ كَلِمَٰتُ رَبِّى وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِۦ مَدَدًا﴾ [الكهف: ١٠٩]، ﴿وَلَوْ أَنَّمَا فِى ٱلْأَرْضِ مِن شَجَرَةٍ أَقْلَٰمٌ وَٱلْبَحْرُ يَمُدُّهُۥ مِنۢ بَعْدِهِۦ سَبْعَةُ أَبْحُرٍ مَّا نَفِدَتْ كَلِمَٰتُ ٱللَّهِ﴾ [لقمان: ٢٧].

---

(١) عزاه الزركشي للقرطبي انظر: البرهان (١/٢٧٨)، وعزاه السيوطي للفراء. انظر: الإتقان (١/٦٧).

(٢) انظر: الإحكام للآمدي (١/١٥٩)، شرح الكوكب المنير للفتوحي (٢/٧)، المستصفى للغزالي (١/١٠١)، مناهل العرفان للزرقاني (١/٩)، منة المنان في علوم القرآن للدكتور إبراهيم خليفة (١/٤٣).

وتقييد المنزل بكونه «**على محمد ﷺ**» يخرج ما أنزل على الأنبياء قبله كالتوراة والإنجيل وغيرهما.

و«المعجز والمتعبد بتلاوته» قيدان يخرجان الآيات المنسوخة، والأحاديث القدسية ـ إن قلنا: إنها منزلة من عند الله بألفاظها ـ لأن التعبد بتلاوته معناه: الأمر بقراءته في الصلاة وغيرها على وجه العبادة، وليست الآيات المنسوخة والأحاديث القدسية كذلك.

و«**المنقول بالتواتر**» يخرج قراءات الآحاد.

وعلى الرغم من أن خصائص القرآن الكريم ـ الإعجاز والحفظ والتواتر ـ من الأمور الاعتقادية التي هي معلومة من الدين بالضرورة والتي أجمعت عليها الأمة، فقد أكثر العلمانيون من إثارة الشبهات حول كلام الله تعالى (القرآن الكريم) من جهة مصدره، والثقة به، وصفاته التي وصفه الله تعالى بها في القرآن.

ولقد كان التشكيك في ثبوته ومحاولة زعزعة الثقة فيه ـ بصراحة وبدون مواربة ـ أسلوب الجيل المؤسس، مثل: طه حسين[1] وغيره، وقد قام كثير من العلماء بالرد على هذه الافتراءات ودحضها وبيان أن معظم تلك الشبهات قد نقلها هؤلاء عن كتب المستشرقين.

أما الجيل الحديث فيتظاهر أصحابه بتعظيم النصوص وإثبات قدسيتها واستحالة تغير ألفاظها، ولكنهم في حقيقة الأمر معتقدون في بشرية مصدر القرآن، وعدم حفظه، وعدم تميزه بالإعجاز، واقعون في أشد مما وقع فيه أسلافهم، لكنهم يظنون أن عرض معتقداتهم الضالة تحت ستار التفكير العصري، والتأمل الفلسفي، والتجديد التفسيري، لن يستثير حفيظة المسلمين ضدهم.

---

(١) ادعى طه حسين أن الحروف المقطعة من وضع الصحابة وليست من القرآن. رد على ذلك د. محمد أبو شهبة في: «المدخل لدراسة القرآن» (ص٢٢٣)، وأنور الجندي في: طه حسين حياته وفكره في ميزان الإسلام، دار الاعتصام، والشيخ محمد أحمد عرفة في: نقض مطاعن في القرآن (ص٧ ـ ٨)، ومحمود مهدي الإستامبولي في: طه حسين في ميزان العلماء والأدباء، المكتب الإسلامي.

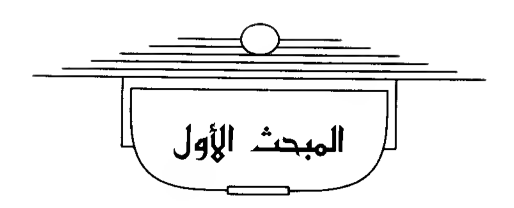
فنراهم في صدد الكلام على حفظ الذكر واستحالة امتداد يد العبث إليه ـ مثلًا ـ لا يتجرءون على التصريح بادعاء أن النص القرآني قد حدث فيه تغير ـ باستثناء المستشار محمد عشماوي الذي ادعى أن جمع عثمان للمصحف قد ألغى بقية القراءات[1]، وأن القرآن قد تلاعب به بنو أمية على يد الحجاج بن يوسف الثقفي وغيَّر فيه أحد عشر حرفًا، وأنه لا يزال بالقرآن أخطاء نحوية إلى الآن لم يصححها أحد[2]، ولكنهم يقولون بإمكان ذلك، عن طريق ادعاء أن القرآن الكريم غير معجز، فيصلون إلى نفس النتيجة لكن بأسلوب أقل حدة... وهكذا.

وفيما يلي من مباحث أفصِّل شبهاتهم حول ماهية القرآن الكريم وخصائصه.

---

(١) انظر: حصاد العقل (ص٧٢ ـ ٧٣)، طبعة القاهرة، ١٩٩٢م.

(٢) الخلافة الإسلامية (ص١٤٨)، سينا للنشر، ط١، سنة ١٩٩٠م.



المبحث الأول

شبهات العلمانيين حول مصدر القرآن الكريم

يتضح من تعريف القرآن الكريم ـ السابق ـ أنه كلام الله تعالى، وهذا معلوم من دين الإسلام، ومجمع عليه، «وقد اتفق العلماء على أن القرآن المتلو الذي في المصاحف بأيدي الناس في شرق الأرض وغربها، من أول ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ إلى آخر سورة الناس هو كلام الله ﷻ ووحيه، أنزله على نبيه محمد ﷺ مختارًا له من بين الناس»[1] اهـ.

وأجمعت الأمة على أن القرآن كلام الله تعالى لفظًا ومعنًى، وليس للنبي ﷺ فيه إلا التبليغ كما نزل من عند ربه، وليس لأحد أن يغير فيه حرفًا زيادة أو نقصًا. وقد اتفق العلماء على أن «كل ما في القرآن حق، وأن من زاد فيه حرفًا من غير القراءات المروية المحفوظة والمنقولة نقل الكافة، أو نقص منه حرفًا، أو بدل منه حرفًا مكان حرف، وقد قامت عليه الحجة أنه من القرآن، فتمادى متعمدًا لكل ذلك، عالمًا بأنه بخلاف ما فعل، فإنه كافر»[2].

هذا ما أجمعت عليه الأمة، أما العلمانيون فقد سوَّلت لهم أنفسهم التشكيك في أساس الدين وروحه، فلم يلتفتوا إلى هذا الإجماع وعارضوا أساسيات العقيدة، وظنوا أنهم بفروضهم الفلسفية يستطيعون أن يشككوا المسلمين في مصدر الكلام الذي يتعبدون به في صلواتهم ويتلونه آناء الليل وأطراف النهار.

فتارة يدعون أنه من كلام البشر، وتارة يقولون إنه من صياغة الواقع، وتارة ينفون عنه الإلّهية، فالعبارات مختلفة والنتيجة واحدة، وهي إنكار الوحي

(١) مراتب الإجماع لابن حزم (ص١٩٤). (٢) المصدر السابق (١٩٥).

جملة وتفصيلًا، وما أشبه الليلة بالبارحة، لكن أولئك كانوا كفارًا أصليين، وهؤلاء قد تسموا بأسماء المسلمين.

➢ **ومن الشبهات التي أثاروها حول مصدر القرآن الكريم:**

١ ـ شبهة أن القرآن الكريم من صياغة الواقع.

٢ ـ شبهة أن القرآن الكريم ليس من كلام الله تعالى.

٣ ـ شبهة أن آيات الأحكام ليست من كلام الله تعالى.

* المطلب الأول *

شبهة القول بأن القرآن من صياغة الواقع والرد عليها

يقول د. نصر أبو زيد:

«إن القول بإلٰهية النصوص والإصرار على طبيعتها الإلٰهية تلك يستلزم أن البشر عاجزون بمناهجهم عن فهمها ما لم تتدخل العناية الإلٰهية بوهب بعض البشر طاقات خاصة تمكنهم من الفهم، وهكذا تتحول النصوص الدينية إلى نصوص مستغلقة على فهم الإنسان العادي ـ مقصد الوحي وغايته ـ وتصبح شفرة إلٰهية لا تحلها إلا قوة إلٰهية خاصة، وهكذا يبدو الله وكأنه يكلم نفسه ويناجي ذاته، وتنفي عن النصوص الدينية صفات الرسالة، البلاغ، الهداية»[١].

ويقول د. نصر أيضًا: «الواقع إذن هو الأصل ولا سبيل لإهداره، ومن الواقع تكوَّن النص ومن لغته وثقافته صيغت مفاهيمه، ومن خلال حركته بفاعلية البشر تتجدد دلالاته، فالواقع أولًا، والواقع ثانيًا، والواقع أخيرًا»[٢].

ويموه الكلام فيقول: «أدرك علماء القرآن أن قدرة المفسر على فهم دلالة النص لا بد أن تسبقها معرفة بالوقائع التي أنتجت هذه النصوص»[٣].

ويقول أخيرًا: «ففي مرحلة تشكيل النص في الثقافة تكون الثقافة فاعلًا والنص منفعلًا»[٤].

---

(١) نقد الخطاب الديني (ص٢٠٦).

(٢) نقد الخطاب الديني (ص٩٩).

(٣) مفهوم النص (ص١٠٩).

(٤) مفهوم النص (ص٢٠٠).

✖ الـرد:

يمكن إجمال الرد على هذه الشبهة في النقاط التالية:

أولًا: إذا كان القرآن من صياغة الواقع كما يدعون فيجب حينئذ أن يشابه منتجات الثقافة الأخرى مثل الكتابات الأدبية الموجودة في عصر التنزيل وقبله، وكذا أحاديث النبي ﷺ التي هي أيضًا من صياغة الواقع، فهذا ما يقتضيه العقل.

«فقد نزل القرآن أول ما نزل، على أمة العرب وهم مطبوعون على اللغة الفصحى، منقطعون لإحيائها وترقيتها، وكانوا يتفاضلون بينهم بالتفوق في علو البيان وفصاحة اللسان، حتى بلغوا من تقديسهم لهذا أنهم كانوا يقيمون المعارض العامة للتفاخر والتفاضل بفصيح المنظوم، وبليغ المنثور، وحتى إن القبيلة كان يرفعها بيت واحد من الشعر يكون رائعًا في مدحها، ويضعها بيت واحد يكون لاذعًا في ذمها، ولقد كان هؤلاء العرب يعرفون نبي الإسلام ويعرفون مقدرته الكلامية من قبل أن يوحى إليه، فلم يخطر ببال منصف منهم أن يقول: إن هذا القرآن كلام محمد، وذلك لما يرى من الفروق الواضحة بين لغة القرآن ولغة الرسول عليه الصلاة والسلام، ولم يجرؤ واحد منهم على معارضته لإدراكه أن هذا الأسلوب القرآني علا عن أي أسلوب عُلُوًّا خارقًا للعادة خارجًا عن قدرة البشر»[1].

ثانيًا: أن ما كان من صياغة الواقع يجب أن يقف عند حدود علوم ومعارف العصر، ولا يتجاوز ذلك العصر إلى الماضي والمستقبل، بل يصحح أخطاء أهل العصر في علمهم ومعارفهم، وأي مقارنة بين ما جاء به القرآن وما كان عليه أهل العصر من علوم الفلاسفة والوثنيين وأهل الكتاب، تكشف بوضوح أن القرآن تجاوز الجميع، بما جاء به من الحق المطلق الذي يشمل الزمان والمكان والإنسان.

«والتنزيل الحكيم، تقرؤه فإذا بحر العلوم والمعارف متلاطم زاخر، وإذا

---

(١) انظر: مناهل العرفان للزرقاني (٢/ ٢٣٧ ـ ٢٦٠) باختصار، ط. الأولى - بيروت ١٤١٦هـ ـ ١٩٩٦م.

روح الإصلاح فيه قوية قاهرة. ثم إذا هو يجمع الكمال من أطرافه. فبينا تراه يصلح ما أفسده الفلاسفة بفلسفتهم، إذ تراه يهدم ما تردى فيه الوثنيون بشركهم. وبينا تراه يصحح ما حرفه أهل الأديان في ديانتهم، إذ تراه يقدم للإنسانية مزيجًا صالحًا من عقيدة راشدة ترفع همة العبد، وعبادة قويمة تطهر نفس الإنسان، وأخلاق عالية تؤهل المرء لأن يعتلي المقام الحق لعبودية الله في الأرض. وأحكام شخصية ومدنية واجتماعية تكفل حماية المجتمع من الفوضى والفساد، وتضمن له حياة الطمأنينة والنظام والسلام والسعادة.

ففي مجال الاعتقاد: جاء القرآن بالعقيدة في الله بيضاء نقية، نزهه فيها عن جميع النقائص، فنص على استحالة الولد وكل ما يشعر بمشابهة الخالق بالمخلوق، ووصف الله بالكمال المطلق، ونص على وحدانيته في ربوبيته ووحدانيته في ألوهيته، بمعنى أنه أحد في تدبير خلقه وأحد في استحقاق العبادة دون غيره.

ضل اليهود بعد موسى فعبدوا بعلًا، وزعموا في عهد من عهودهم ما زعمت النصارى من أن لله ابنًا، وشبهوا الله تعالى بالإنسان فنعتوه بأنه تعب من خلق السموات والأرض فاستراح يوم السبت، وركبوا رءوسهم فقالوا: إنه سبحانه ظهر في شكل إنسان وصارع إسرائيل فلم يقدر على التفلت منه حتى باركه فأطلقه، إلى غير ذلك من أغلاطهم وفضائحهم.

وضل النصارى بعد عيسى، فذهبوا إلى عقيدة معقدة من التثليث، وصارت كنائسهم من عهد قسطنطين كهياكل الوثنية الأولى، وخلعوا على رجال كهنوتهم ما هو حق لله وحده من التشريع والتحليل والتحريم.

فانظر مدى البون الشاسع بين الحق الذي جاء به القرآن في هذا الباب، وبين الباطل الذي جاء به هؤلاء! وهؤلاء! على أن كتاب الله تعالى لم يكتف بذلك، بل رد على المبطلين ببراهينه الساطعة وأدلته القاطعة. استمع إليه وهو يقول: ﴿قُلْ يَٰٓأَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ تَعَالَوْا۟ إِلَىٰ كَلِمَةٍ سَوَآءٍۭ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا ٱللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِۦ شَيْـًٔا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِّن دُونِ ٱللَّهِ ۚ فَإِن تَوَلَّوْا۟ فَقُولُوا۟ ٱشْهَدُوا۟ بِأَنَّا مُسْلِمُونَ﴾ [آل عمران: ٦٤].

وكذلك في كل أبواب الاعتقاد، ففارق القرآن عقيدة اليهود والنصارى

في باب البعث والجزاء، وعصمة الأنبياء، وغيرها. كما فارق عقيدة المشركين مفارقة لا يرجى بعدها لا تقارب ولا لقاء، عبرت عن هذه المفارقة سورة الكافرون أبلغ تعبير وعبر عنها عظماء قريش في قولهم: «سَبَّ آلهتنا وسفّه أحلامنا»، فأين تأثير الواقع على القرآن، بل أي واقع كافر ساقط هذا يمكن أن يصوغ تلك الهداية والنور الذي غير وجه التاريخ؟!»[1].

ثالثًا: ومما يدل عقلًا على أنه ليس من صياغة الواقع ـ كما يقول العلمانيون ـ أن في القرآن آيات كثيرة تناولت مهمات الأمور، ومع ذلك لم تنزل إلا بعد تلبث وطول انتظار، فدل هذا على أن القرآن وحي من الله تعالى لا من صياغة الواقع ولا من كلام نبينا محمد ﷺ.

ومن أمثلة ذلك:

أ ـ حادث تحويل القبلة من بيت المقدس إلى الكعبة الذي نزل فيه قوله تعالى: ﴿قَدْ نَرَىٰ تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِي ٱلسَّمَآءِ فَلَنُوَلِّيَنَّكَ قِبْلَةً تَرْضَىٰهَا فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ وَحَيْثُ مَا كُنتُمْ فَوَلُّوا۟ وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُۥ﴾ [البقرة: ١٤٤]. فقد كان النبي ﷺ يتحرق شوقًا إلى تحويل القبلة إلى الكعبة وكان الواقع يحتم سرعة التغيير حتى تنفصل العقيدة الجديدة وشعائرها عن عقيدة أهل الكتاب، ومع ذلك طال به الأمر سنة ونصف السنة حتى جاءه أمر ربه.

ب ـ حادثة الإفك: وهو من أخطر الحوادث وأشنعها، ولم ينزل القرآن فيها إلا بعد أن مضى على الحادث قرابة أربعين يومًا.

وغير ذلك من الأحداث التي تأخر فيها الوحي، مثل سؤال الكفار النبي ﷺ عن قصة أصحاب الكهف، وتصحيح الوحي للنبي ﷺ عندما كفن عبد الله بن أبي بن سلول كبير المنافقين وأراد أن يصلي عليه، فنزل نهي الله للنبي ﷺ عن ذلك.

رابعًا: إذا كان من صياغة الواقع، فكيف يغير هذا الواقع الذي أنشأه، بل يبلغ في سرعة تغييره ونجاحه مبلغًا خرق به العادة في كل ما عرف من كتب الناس، وخرج عن المعهود في سنن الله من التأثير النافع بالكلام وغير

---

(١) انظر: مناهل العرفان للزرقاني (٢ ـ ٢٦) باختصار.

الكلام، وبيان ذلك أن الإصلاح العام الذي جاء به القرآن والانقلاب العالمي الذي تركه هذا الكتاب، ما حدث ولم يكن ليحدث في أي عهد من عهود التاريخ قديمه وحديثه، وما ذلك إلا لكون هذا الإصلاح قام على أساس من الإيمان العميق بحيث يكون له من السلطان القاهر على النفوس، والحكم النافذ على العواطف والميول، ما يصد الناس عن نهجهم الأول في عقائدهم التي توارثوها، وعبادتهم التي ألفوها، وأخلاقهم التي نشئوا عليها، وعاداتهم التي امتزجت بدمائهم، وما يحملهم على اعتناق هذا الدين الجديد الذي هدم تلك الموروثات فيهم وحارب تلك الأوضاع المألوفة لديهم وغير ذلك من الواقع المتدني.

وهذا هو الأساس الذي تعجز عن إيجاده كافة القوانين البشرية التي يضعها القادة والمشرعون؛ لأن قصارى جهد هذه الكتب والقوانين ـ إذا وفقت ـ أن تشرح الحقائق وتعطى التوجيهات، لا أن تحمل على الإيمان والإذعان، وتدفع إلى العمل بوحي هذا الإيمان.

وهذا هو الفارق بين تأثير أهل الواقع في واقعهم وتأثير خالق الخلق في خلقه تبارك وتعالى.

فالقرآن الكريم وحده، وهو الذي نفخ الإيمان في الكبار والصغار نفخًا، وأشعر النفوس بما جاء فيه إشعارًا ودفعها إلى التخلي عن موروثاتها ومقدساتها جملة، وحملها على التحلي بهديه الكريم علمًا وعملًا، على حين أن الذي أتى بهذا القرآن رجل أمي لا دولة له ولا سلطان، ولا حكومة ولا جند، ولا اضطهاد ولا إجبار، إنما هو الاقتناع والرغبة والرضا والإذعان، ﴿لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ قَد تَّبَيَّنَ ٱلرُّشۡدُ مِنَ ٱلۡغَيِّۚ﴾ [البقرة: ٢٥٦].

هذا الأساس الذي وضعه القرآن الكريم وحده هو سر نهضته، وإن شئت فقل: هو نار ثورته، بل هو نور هدايته، والروح الساري لإحياء العالم بدعوته، وذلك عن طريق أسلوبه المعجز الذي هزَّ النفوس والمشاعر، وملك القلوب والعقول، وكان له من السلطان ما جعل أعداءه ـ منذ نزوله إلى اليوم ـ كلمة ساقطة يخشون بأسه وصولته، ويخافون تأثيره وعمله، أكثر مما يخافون الجيوش الفاتحة والحرب الجائحة؛ لأن سلطان الجيوش والحروب لا يعدو هياكل

الأجسام والأشباح، أما سلطان هذا الكتاب فقد امتد إلى حرائر النفوس وكرائم الأرواح، بما لم يعهد له نظير في أية نهضة من النهضات!

ولقد أشار القرآن نفسه إلى هذا الوجه من وجوه إعجازه، حين سمى الله كتابه روحًا من أمره بقوله: ﴿وَكَذَٰلِكَ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ رُوحًا مِّنْ أَمْرِنَاۚ﴾ [الشورى: ٥٢]، فبه أحيا النبي ﷺ موات هذه الأمة في أقل من عشرين سنة، ثم نفخ فيهم من روحه، فهم بعد وفاته ينقذون العالم من أدران الشرك، فملكوا ملك كسرى وقيصر، وخفقت راياتهم على أكثر من نصف المعمورة في أقل من سبعين سنة»[١].

فأين هذا المجد من ذاك الواقع المتدني الذي سجل أصحابه عن أنفسهم في أشعارهم ألوانًا من القبح الأخلاقي والاجتماعي؟؟ وما مكان الواقع الذي محيت آثاره في هذا المجد الخالد؟؟ يا لها من فرية استباح أصحابها أن يكونوا أبواقًا للغرب، حتى وإن خالفت أقوالهم أبسط قواعد التفكير السليم والعقل المستقيم.

* المطلب الثاني *

شبهة أن القرآن الكريم ليس كلام الله تعالى والرد عليها

في إطار حمّى المادية والعقلانية الغربية الكاذبة، يحاول العلمانيون بكل وسيلة إفساد عقائد المسلمين وطمس ما هو معلوم من الدين بالضرورة لديهم.

ومن تلك المحاولات المريضة القول بأن القرآن الكريم ليس كلام الله تعالى، وأنه ليس أزليًّا، وادعاء أنه مخلوق. والعجيب أن هؤلاء المجددين قد نقلوا شبهات المعتزلة في هذا الأمر بدون تكليف أنفسهم تغيير أي شيء فيها - حتى لا يتعارض مع منهجهم في تجديد كل قديم - بل نقلوها كما هي بدون تجديد!!

وقد ساعد على تشبثهم بتلك الأفكار تأثرهم بالفكر الأوروبي المادي الذي يجعل مطابقة علم الله في الأزل لما سيحدث في الواقع من المستحيلات

---

(١) انظر: مناهل العرفان للزرقاني (٢/ ٢٥٥).

العقلية، ويصفون عقيدة المسلمين في باب علم الله تعالى والتي منها أنه سبحانه محيط بكل شيء علمًا ـ ما كان وما سيكون وما لم يكن لو كان كيف يكون ـ بأنها عقائد خرافية أسطورية.

وبعد اتفاقهم على الأفكار السابقة اختلفوا في التعبير عنها، بين مسيء الأدب وواصف لأزلية كلام الله تعالى بأنها نوع من الكوميديا الإلّهية[1] ـ تعالى الله عن ذلك عُلُوًّا كبيرًا ـ وبين متشدق بالأدلة القرآنية وأقوال المعتزلة!!!

ومن المقولات التي تجلت فيها الأفكار السابقة كلام د. نصر أبو زيد مثل قوله: «وإذا كنا هنا نتبنى القول ببشرية النصوص الدينية، فإن هذا الشيء لا يقوم على أساس نفعي أيدلوجي يواجه الفكر الديني السائد والمسيطر، بل يقوم على أساس موضوعي يستند إلى حقائق التاريخ وإلى حقائق النصوص ذاتها، وفي مثل هذا الطرح يكون الاستناد إلى الموقف الاعتزالي التراثي وما يطرحه من حدوث النص وخلقه، ليس استنادًا تأسيسيًا، بمعنى أن الموقف الاعتزالي رغم أهميته التاريخية يظل موقفًا تراثيًّا لا يؤسس وحده وَعْيَنا العلمي بطبيعة النصوص الدينية، الموقف الاعتزالي شاهد تاريخي دال على بواكير وإرهاصات ذات مغزًى تقدمي علمي، والمغزى لا الشاهد التاريخي هو الذي يهمنا لتأسيس الوعي بطبيعة النصوص الدينية»[2].

وفي إنكار أزلية النصوص يقول المستشار العشماوي: «إن السبب هو الظروف الواقعية التي تفاعلت مع النص ليظهر على النحو الذي أصبح به حكمًا، أما المناسبة فتعني أن النص كان معدًّا سلفًا، وأنه كان يتحين مناسبة ليظهر، ويتربص فرصة ليكون، فإذا حانت المناسبة أو ظهرت الفرصة كان النص أو تنزلت الآية، والفرق بين أن تكون الظروف الواقعية للنص أسبابًا للتنزيل أو أن تكون مناسبات له كبير جدًّا، كما أن له آثارًا من أخطر ما

---

(١) انظر: الفكر الإسلامي قراءة علمية لمحمد أركون (ص٦٧)، والكتاب والقرآن لمحمد شحرور (ص٣٧٥).

(٢) نقد الخطاب الديني، نصر أبو زيد (ص١٣٩).

يمكن، وأجل من أن يعبر عليها دون بيان... والفكر الديني ينزلق إلى المفهوم من المناسبات دون الأسباب»[1].

ويتجاوز العشماوي ذلك إلى القول بأن أزلية كلام الله ﷻ في الفكر الإسلامي، أفكار نصرانية تسربت إلى فكر المسلمين، وبنص عبارته يقول: «في الإسلام: القرآن هو كلام الله الموحى به إلى النبي. وفيه أن السيد المسيح هو كلمة الله ﴿إِنَّمَا ٱلْمَسِيحُ عِيسَى ٱبْنُ مَرْيَمَ رَسُولُ ٱللَّهِ وَكَلِمَتُهُۥٓ أَلْقَىٰهَآ إِلَىٰ مَرْيَمَ وَرُوحٌ مِّنْهُ﴾ [النساء: ١٧١]، ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يُبَشِّرُكِ بِكَلِمَةٍ مِّنْهُ ٱسْمُهُ ٱلْمَسِيحُ عِيسَى ٱبْنُ مَرْيَمَ﴾ [آل عمران: ٤٥] وفي المسيحية: أن السيد المسيح كلمة الله. ومن هذا التوافق بين الإسلام والمسيحية، على أن السيد المسيح هو كلمة الله، حدث التداخل بين الفكر الإسلامي واللاهوت المسيحي. ففي هذا اللاهوت أن كلمة الله أزلية غير مخلوقة، وأن السيد المسيح مظهر (أقنوم) الجلالة والقدسية الذي لم يُخْلَق، وإنما وجد مع الله منذ الأزل. والقول بأن الكلمة مخلوقة ـ في هذا اللاهوت ـ يعني أن الله سبحانه كان بغير كلمة حتى خلقها فكانت. أما الجسد الإنساني للسيد المسيح فهو الناسوت الذي تبدت به الكلمة للناس حتى يحقق لهم الخلاص.

وعندما احتدم الجدل العقائدي بين علماء المسلمين وعلماء المسيحيين بدأت أفكار هؤلاء تنتقل إلى أولئك، وبذلك قال علماء المسلمين عن القرآن ما يقوله علماء اللاهوت المسيحي عن السيد المسيح، كلمة الله، ففي قولهم إن القرآن كلام الله الأزلي، وُجد معه منذ البدء، وأن حروفه وألفاظه هي التي خُلِقَتْ فيما بعد عندما تنزّلت على النبي. ومفاد ذلك أن القرآن بجميع آياته خلق منذ الأزل وأن الرسالة المحمدية كانت مناسبة ليتنزل فيها على النبي آية آية»[2].

وبمثل ما قال د. عشماوي يقول د. نصر:

«والمقارنة بين القرآن وبين السيد المسيح من حيث طبيعة «نزول» الأول

---

(١) أصول الشريعة، العشماوي (ص٦٩، ٧٠).

(٢) أصول الشريعة، للعشماوي (ص٧٠).

وطبيعة ميلاد الثاني تكشف عن أوجه التشابه بين البنية الدينية لكل منهما داخل البناء العقائدي للإسلام نفسه.

ولعلنا لا نكون مغالين إذا قلنا إنهما ليستا بنيتين، بل بنية واحدة رغم اختلاف العناصر المكونة لكل منهما. فالقرآن كلام الله وكذلك عيسى عليه السلام ﴿رَسُولُ ٱللَّهِ وَكَلِمَتُهُۥ﴾ [النساء: ١٧١]، وقد كانت البشارة لمريم ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يُبَشِّرُكِ بِكَلِمَةٍ مِّنْهُ ٱسْمُهُ ٱلْمَسِيحُ عِيسَى ٱبْنُ مَرْيَمَ﴾ [آل عمران: ٤٥]، وإذا كان القرآن قولًا ألقي إلى محمد ﷺ فإن عيسى بن مريم بالمثل ﴿وَكَلِمَتُهُۥٓ أَلْقَىٰهَآ إِلَىٰ مَرْيَمَ وَرُوحٌ مِّنْهُ﴾ [النساء: ١٧١]، أي أن محمدًا = مريم، والوسيط في الحالتين وهو الملك جبريل الذي ﴿فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَرًا سَوِيًّا﴾ [مريم: ١٧]، وكان يتمثل لمحمد في صورة أعرابي، وفي الحالين يمكن أن يقال إن كلام الله قد تجسد في شكل ملموس في كلتا الديانتين - تجسد في المسيحية في مخلوق بشري هو المسيح، وتجسد في الإسلام نصًّا لغويًّا في لغة بشرية هي اللغة العربية، وفي كلتا الحالتين صار الإلّهي بشريًّا، والنص الإلّهي واللغة العربية في الوحي الإسلامي تمثل الوسيط الذي تحقق فيه وبه التحول، ويتمثل اللحم والدم - مريم - الوسيط الذي تحقق التحول فيه وبه في المسيحية، وإذا كان الفكر الديني الإسلامي ينكر على الفكر الديني المسيحي «توهم» طبيعة مزدوجة للمسيح ويصر على طبيعته البشرية فإن الإصرار على الطبيعة المزدوجة للنص المقدس وللنصوص الدينية بوجه عام يعد وقوعًا في «التوهم» نفسه.

وإذا كان التوهم قد أدى إلى عبادة الإنسان في العقائد المسيحية، فإنه قد أدى في العقائد الإسلامية إلى القول بقدم القرآن وأزليته بوصفه صفة قديمة من صفات الذات الإلّهية - كما سبقت الإشارة - في الحالتين يتم تغريب الإنسان لا لحساب الإلّهي والمطلق ولكن لحساب الأيدلوجيا التي يتم إحلالها محل المطلق والإلّهي»[1] اهـ.

➢ تحليل كلام الكاتب:

١ - استخدم الكاتب شبهة الجهمية وقولهم بخلق القرآن واستدلالهم بهذه

---

(١) نقد الخطاب الديني (ص٢٥٠).

الآية دون عزوها إلى أصحابها واعتبر ذلك إبداعًا ونظرة تجديدية منه[1].

٢ ـ بنى الكاتب شبهته على قياس حالتين وهما:

المتشابهان هما:	القرآن	عيسى
وجه الشبه	كلام الله.	كلمة الله
الوسيط:	محمد	مريم
النتيجة:	تجسد الإلّهي في صورة بشرية، واعتبر أن ذلك هو النتيجة المنطقية التي غفل عنها المسلمون واهتدى هو إليها، وأن القول بغيرها تناقض.	تجسد الإلّهي في صورة بشرية، وادعى أن ذلك هو عقيدة المسلمين في المسيح ﷺ.

٣ ـ ادعى أن عدم الأخذ برأيه (بشرية القرآن) أدت إلى عبودية (النصوص القرآنية) كما أدت العقيدة نفسها إلى عبودية النصارى لعيسى ﷺ.

٤ ـ قوله: «وإذا كان الفكر الإسلامي ينكر على الفكر المسيحي توهم طبيعة مزدوجة للمسيح» يريد أن يقول إن الفكر الصحيح البعيد عن الوهم هو اعتقاد طبيعة واحدة وهي بشرية النص القرآني.

✘ الرد:

أولًا: وجه الشبه الذي أقامه الدكتور غير موجود، وهذا يجعل المقارنة منقوضة من أصلها. فكون القرآن كلام الله هذا شيء يعتقده كل مسلم، وأنه سبحانه ما زال متكلمًا كيف شاء بما شاء[2]، وأن هذا الكلام صفة من صفات الله ـ تعالى ـ وصفات الله لا تتجسد ولا تحل في شيء ولا تتحيز في مكان.

وقوله: (تتجسد في اللغة العربية) هو نفسه قول الجهمية لفظيًّا بأن القرآن مخلوق.

---

(١) هذه المسألة بأدلتها مبسوطة في كتب الرد على الجهمية والمعطلة، مثل: الصواعق المرسلة لابن القيم وغيره.

(٢) انظر: العقيدة الطحاوية.

والعقيدة الصحيحة في هذا الأمر أن الحروف التي تكلم بها الله تعالى ليست مخلوقة، وإذا كتبت في المصحف قيل كلام الله المكتوب في المصحف غير مخلوق، وشكل المداد مخلوق، ولهذا كان الإمام أحمد بن حنبل وغيره من أئمة السلف يقولون: من قال اللفظ بالقرآن أو لفظي بالقرآن مخلوق فهو جهمي، ومن قال إنه غير مخلوق فهو مبتدع. لأن اللفظ يراد به مصدر لفظ يلفظ لفظًا، ومسمى هذا فعل العبد وفعل العبد مخلوق، ويراد باللفظ القول الذي يلفظ به اللافظ، وذلك كلام الله لا كلام القارئ. فمن قال: إنه مخلوق فقد قال إن الله لم يتكلم بهذا القرآن، وإن هذا الذي يقرؤه المسلمون ليس هو كلام الله. ومعلوم أن هذا مخالف لما علم بالاضطرار من دين الرسول(١).

ثانيًا: وصف الكاتب لعيسى عليه السلام بأنه (كلمة الله) كما أن القرآن (كلمة الله) تلبيس وإيهام وكلام حق يراد به باطل؛ وذلك لأن قوله بأن عيسى عليه السلام هو (كلمة الله) حق لا مرية فيه، كما جاء في القرآن الكريم ولكن ادعاءه أن ذلك المعنى مماثل لمعنى قولنا أن (القرآن كلام الله) باطل.

- لأنه لو قلنا بذلك لكان عيسى عليه السلام صفة من صفات الله تعالى تجسدت في صورة بشر، وهذا عين كلام النصارى الذين كفروا ولعنوا من أجله.

﴿مَّا ٱلْمَسِيحُ ٱبْنُ مَرْيَمَ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلِهِ ٱلرُّسُلُ وَأُمُّهُۥ صِدِّيقَةٌ ۖ كَانَا يَأْكُلَانِ ٱلطَّعَامَ ۗ﴾ [المائدة: ٧٥].

﴿إِنْ هُوَ إِلَّا عَبْدٌ أَنْعَمْنَا عَلَيْهِ وَجَعَلْنَٰهُ مَثَلًا لِّبَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ﴾ [الزخرف: ٥٩].

فقد وصفه سبحانه بأنه بشر يأكل الطعام، ووصفه بأنه عبد ونفى عنه في آيات كثيرة أي صفة من صفات الملائكية أو الألوهية وأثبت له البشرية الخالصة مثل آدم عليه السلام.

﴿إِنَّ مَثَلَ عِيسَىٰ عِندَ ٱللَّهِ كَمَثَلِ ءَادَمَ ۖ خَلَقَهُۥ مِن تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾ [آل عمران: ٥٩].

ثالثًا: التفسير الصحيح لتسمية عيسى عليه السلام بأنه (كلمة الله) أنه خُلق بكلمة

---

(١) انظر: الروضة الندية شرح العقيدة الواسطية، زيد بن عبد العزيز بن فياض (ص٢٨٣). ط. دار الوطن، الطبعة الثانية.

من الله وهي (كن) كما حدث لآدم عليه السلام، ولم يُخلق بالناموس الذي جعله الله لتناسل بني آدم وهي نطفة الرجل والمرأة. أو أن «كلمة» هنا يقصد بها جنس الكلام - أي البشارة أو الرسالة.

وممن قال بالرأي الأول قتادة، فقد نقل ذلك الطبري: «قيل إن الكلمة التي قال الله ﷻ «بكلمة منه» - هو قوله: ﴿كُن﴾ [آل عمران: ٥٩] حدثنا بذلك الحسن بن يحيى قال: أخبرنا عبد الرزاق قال: أخبرنا معمر، عن قتادة، قوله: ﴿بِكَلِمَةٍ مِّنْهُ﴾ قال قوله: «كن»، فسماه ﷻ كلمته؛ لأنه كان عن كلمته، كما يقال لما قدر الله من شيء: هذا قدر الله وقضاؤه، يعني به: هذا عن قدر الله وقضائه حدث»[1].

واستدل أصحاب القول الثاني باللغة؛ حيث إن «الكلمة» إخبار بما يسرُّ من خبر.

قال الطبري: ﴿بِكَلِمَةٍ مِّنْهُ﴾، يعني برسالة من الله وخبر من عنده، وهو قول القائل: ألقى فلان إليّ كلمة سرني بها. بمعنى: أخبرني خبرًا فرحت به. كما قال جل ثناؤه: ﴿وَكَلِمَتُهُۥٓ أَلْقَىٰهَآ إِلَىٰ مَرْيَمَ﴾، يعني بشرى الله مريم بعيسى ألقاها إليها.

فتأويل الكلام: وما كنت يا محمد عند القوم إذ قالت الملائكة لمريم يا مريم إن الله يبشرك (ببشرى من عنده هي ولدك) اسمه المسيح عيسى بن مريم»[2].

وقد رجح الطبري القول الثاني، فقال: «قال تعالى: ﴿ٱسْمُهُ ٱلْمَسِيحُ عِيسَى ٱبْنُ مَرْيَمَ﴾ فذكَّر، ولم يقل اسمها فيؤنثه، والكلمة مؤنثة، لأن الكلمة غير مقصود بها قصد الاسم الذي هو معنى فلان، وإنما هي بمعنى البشارة - فذكرت كنايتها، كما تذكر كناية العذرية والداية والألقاب على ما قد بيناه من قبل»[3].

- فالقول بأن (كلمة الله) في عيسى هي صفة إلّهية تجسدت في مخلوق بشري، هو عين كلام النصارى الذين استحقوا عليه اللعن والطرد والوصف بالكفر في آيات كثيرة من القرآن الكريم.

---

(١) جامع البيان للطبري (٣/ ٢٦٩).   (٢) المصدر السابق نفس الصفحة.
(٣) انظر: جامع البيان للطبري (٣/ ٢٦٩).

فكلمة الله على القول الراجح إنها البشارة، فلا استدلال له فيها.

وعلى القول الثاني ـ هي الكلمة التي خُلِق بها آدم، وعيسى والسماوات والأرض... إلخ.

فلا قائل: إن السموات والأرض قد تجسد فيها الأقنوم الإلّهي، ولا قائل بذلك في آدم، ولا في غيره من المخلوقات، وبذلك يثبت أن استناده لذلك الدليل لا وجه له، فهو فاسد الاعتبار.

* المطلب الثالث *

شبهة أن آيات الأحكام ليست من كلمات الله

يعرِّف د. شحرور الحق بأنه الحقيقة الموضوعية خارج الوعي.

ويخرج علينا باستنتاج فلسفي مبني على هذا التعريف، وهو أن آيات الرسالة «الأحكام» ليست حقًّا ولا يطلق عليها أنها (قول الله) فيقول: «لا يمكن أن نرى آية واحدة في آيات الرسالة «الأحكام» فيها عبارة (قال الله) لأنه لو جاءت بهذه الصيغة (قال الله صلوا)، (قال الله صوموا) مع الأخذ بالحسبان أن قول الله هو الحق ﴿قَوْلُهُ ٱلْحَقُّ﴾، فهذا يعني أن الصلاة والصوم ناموس لا يمكن مخالفته، ولرأينا أن الناس صلوا وصاموا من دون أن يكون لهم أي خيار في ذلك، ولأصبحت الصلاة والصيام كعملية هضم الطعام ونبض القلب يلتزم الناس بأدائها آليًّا.

فلو كانت الآية: ﴿يُوصِيكُمُ ٱللَّهُ فِىٓ أَوْلَٰدِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ ٱلْأُنثَيَيْنِ﴾ [النساء: ١١] هي من كلمات الله، ورأينا أناسًا لا يلتزمون بها ويبدلونها لكان ذلك يعني كذب ما جاء في الآية: ﴿وَلَا مُبَدِّلَ لِكَلِمَٰتِ ٱللَّهِ﴾ [الأنعام: ٣٤]»[(١)].

وبعد هذا التقعيد المعاصر الجديد المخالف للقواعد العقلية الفلسفية. اصطدم الدكتور بآيتين تخالفان القواعد التي أنشاها وابتدعها، فراح يلوي أعناقها لتساير طوعًا أو كرهًا آراءه، وهما آية سورة النحل: ﴿وَقَالَ ٱللَّهُ لَا

(١) انظر: الكتاب والقرآن (٧٨).

تَتَّخِذُوٓاْ إِلَٰهَيۡنِ ٱثۡنَيۡنِۖ إِنَّمَا هُوَ إِلَٰهٞ وَٰحِدٞ﴾ [النحل: ٥١]، وآية سورة البقرة ﴿وَإِذۡ قُلۡنَا ٱدۡخُلُواْ هَٰذِهِ ٱلۡقَرۡيَةَ فَكُلُواْ مِنۡهَا حَيۡثُ شِئۡتُمۡ رَغَدٗا وَٱدۡخُلُواْ ٱلۡبَابَ سُجَّدٗا وَقُولُواْ حِطَّةٞ نَّغۡفِرۡ لَكُمۡ خَطَٰيَٰكُمۡۚ وَسَنَزِيدُ ٱلۡمُحۡسِنِينَ﴾ [البقرة: ٥٨].

ولعل القارئ للشبهة السابقة يظن أن العلمانيين يميلون إلى الدخول في القضايا الفلسفية والمناظرات العقلية حتى يؤصلوا أقوالهم التفسيرية على قواعد عقلية ونقلية معًا.

لكن الحقيقة أن استخدام الفلسفة في التفسير لها دلالة وهدف مختلف تمامًا. **أما الدلالة:** فتدل على:

١ ـ أن مصدر المعرفة عند هؤلاء هو المصدر العقلي الفلسفي الغربي، وليس الوحي والنقل كما هو عند المسلمين. وهذا يوضح اختلاف المنهج الذي سيؤدي حتمًا إلى اختلاف النتيجة.

٢ ـ مدى فتنة هؤلاء بالفكر الغربي إلى حد أخذ النظريات الغربية بحذافيرها، ونقلها للفكر الإسلامي، دون تكلف مشقة البحث عن مدى مصداقيتها أو قبولها العلمي.

وهذا واضح في كلام د. شحرور ـ حيث بنى مذهبًا خطيرًا في التفسير على أساس تعريف الحقيقة الموضوعية عند أوجست كونت، رغم أنه مجرد فرض قد اعترض عليه كثير من الفلاسفة الغربيين ـ وهو افتراض ترفضه عقيدة المسلمين.

أما الهدف: فهو الوصول إلى الغاية العلمانية العظمى وهي القول بإمكان فتح باب التغيُّر في الأحكام الشرعية حسب ظروف كل عصر، وإلغاء مبدأ الثبات في الدين باسم الدين، وباسم تجديد علم التفسير.

تحليل الشبهة:

المقدمة الأولى: قول الله هو كلامه، وهو حق وله صفة النفاذ وعدم المخالفة مطلقًا؛ لأن الحق هو الحقيقة الموضوعية خارج الذهن، لقوله سبحانه: ﴿وَلَا مُبَدِّلَ لِكَلِمَٰتِ ٱللَّهِۚ﴾ [الأنعام: ٣٤]، وقوله: ﴿قَوۡلُهُ ٱلۡحَقُّۚ﴾ [الأنعام: ٧٣].

المقدمة الثانية: ثبت أن آيات الأحكام غير نافذة ولا مطلقة؛ لأن البعض يعصون ولا يطيعون الأوامر.

النتيجة: آيات الأحكام ليست من قول الحق ولا من كلمات الله التي قال عنها: ﴿وَلَا مُبَدِّلَ لِكَلِمَٰتِ ٱللَّهِۚ﴾.

وعليه؛ فإن آيات الأحكام قابلة للتبديل والتغيير والحذف والإثبات.

➢ **أولًا: الرد على أصل الشبهة:**

أولًا: بنى د. شحرور أقواله المبتدعة على تعريف الحق عند أوجست كونت، فقال: (إنه ما له حقيقة موضوعية خارج الذهن)، أي ما أدرك بأحد الحواس الخمس فهو موجود، وما لم يدرك بها فهو وَهْم.

«وهذا التعريف هو تعريف قاصر للحق وهو مصطلح الشيوعيين الماركسيين، أما الحق في اصطلاح العقلاء والمناطقة فله ثلاثة أقسام:

١ ـ ما طابق الواقع الذي له وجود خارج الذهن. (ما له وجود موضوعي خارج الذهن).

٢ ـ ما طابق الصورة الذهنية التي يحكم العقل بها حكمًا جازمًا إثباتًا أو نفيًا.

٣ ـ ما عبّر عن المراد تعبيرًا مطابقًا له.

من أمثلة النوع الأول قولنا بأن: الشمس ساطعة.

ومن أمثلة النوع الثاني قولنا: لا وجود لخالق أزلي سوى الله، وهذا قول حق رغم أن الخالق الأزلي مع الله ليس له وجود ومستحيل عقلًا.

ومن أمثلة النوع الثالث قول الأب لابنه: لا تتعاطَ المخدرات فإنها تدمرك، فهذا قول حق لأنه طابق مطلوبًا تقضي به حقيقة علمية ذهنية، ولا يشترط أن يكون لها وجود موضوعي خارج الذهن.

فالدكتور قد بنى مذهبه على باطل، وما بني على باطل فهو باطل»[1].

---

(١) انظر: التحريف المعاصر للدين، عبد الرحمن بن حبنكة الميداني (ص١٠١).

➢ **ثانيًا: مخالفة العصاة للأوامر التكليفية لا تنزع عن تلك الأوامر وصف الحق كما زعم د. شحرور:**

فقد فسر العلماء قوله تعالى: ﴿قَوْلُهُ ٱلْحَقُّ﴾ [الأنعام: ٧٣] بأن معناه: أن أوامر الله في القرآن هي العدل وأخباره هي الصدق، فقال ابن كثير رَحِمَهُ ٱللَّهُ في تفسير هذه الآية: «بأنه صدقًا فيما **أخبر** عدلًا فيما **أمر**»[1]، أي: أن الله لا يخبر إلا بالعدل ولا يأمر إلا بالعدل، فمن شاء أطاع ومن شاء عصى، ولا علاقة بين تحقق الأوامر في الواقع (تنفيذها من الناس) وبين كونها صدقًا وعدلًا في نفسها.

➢ **ثالثًا: والإرادة في كتاب الله تعالى نوعان[2]: إرادة تتعلق بالأمر، وإرادة تتعلق بالخلق:**

أ ـ الإرادة المتعلقة بالأمر: وهي أن يريد الله من العبد فعل ما أمره به.

وهذه الإرادة هي المتضمنة للمحبة والرضا، من الله تعالى.

ومراد الله فيها يتحقق بمجرد الأمر بها. وتنفيذها متروك للعبد على وجه الاختبار والابتلاء.

كقوله تعالى: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ﴾ [البقرة: ١٨٥].

وكجميع الأوامر والنواهي في القرآن مثل: ﴿أُحِلَّتْ لَكُم بَهِيمَةُ ٱلْأَنْعَٰمِ إِلَّا مَا يُتْلَىٰ عَلَيْكُمْ غَيْرَ مُحِلِّى ٱلصَّيْدِ وَأَنتُمْ حُرُمٌ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ يَحْكُمُ مَا يُرِيدُ﴾ [المائدة: ١].

وهذا هو المقصود عند القول للعاصي: (هذا يفعل ما لا يريده الله).

ب ـ الإرادة المتعلقة بالخلق: وهي أن يريد ما يفعله هو سبحانه، وهي المشيئة أو الإرادة الكونية القدرية.

وهذه هي المشيئة أو الإرادة النافذة المتحققة حتمًا، لأنها تعلقت بالخلق مثل: ﴿وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ مَا ٱقْتَتَلُوا۟ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ يَفْعَلُ مَا يُرِيدُ﴾ [البقرة: ٢٥٣]، ﴿وَلَوْ شَآءَ

---

(١) انظر: تفسير القرآن العظيم (١/١٩٦)، ط. الأولى سنة ١٩٩٦م، جمعية إحياء التراث الإسلامي.

(٢) الروضة الندية، شرح العقيدة الواسطية، زين بن عبد العزيز بن فياض (ص٨١). ط. الأولى، ط. دار الوطن.

رَبُّكَ مَا فَعَلُوهُ﴾ [الأنعام: ١١٢]، ﴿وَمَا تَشَآءُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ﴾ [الإنسان: ٣٠].

ولذا قسم شيخ الإسلام ابن تيمية الأفعال إلى أربعة أقسام:

الأول: ما تعلقت به الإرادتان، وهو كل ما وقع في الوجود من الأعمال الصالحة، فإن الله تعالى أرادها إرادة شرع ودين فأمر بها، وأحبها ورضيها، وإرادة كون فوقعت ولولا ذلك لما كانت.

الثاني: ما تعلقت به الإرادة الدينية فقط، وهو ما أمر الله به من الأعمال الصالحة، فعصى ذلك الكافر، فتلك كلها أرادها دينًا... وهو يحبها ويرضاها، وقعت أم لم تقع.

الثالث: ما تعلقت به الإرادة الكونية فقط، وهو ما قدره وشاءه في الحوادث التي لم يأمر بها أمر إيجاب أو ندب، كالمباحات، والمعاصي؛ فإنه لم يأمر بها ولم يرضها ولم يحبها إذ هو ﴿قُلْ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِٱلْفَحْشَآءِ﴾ [الأعراف: ٢٨]، و﴿وَلَا يَرْضَىٰ لِعِبَادِهِ ٱلْكُفْرَ﴾ [الزمر: ٧]، ولولا مشيئته وقدرته وخلقه لما كانت ولما وجدت.

الرابع: من أقسام الأفعال التي لم تتعلق به هذه الإرادة ولا هذه. فهذا ما لم يكن من أنواع المباحات والمعاصي[1] اهـ.

ومن هذا يتضح أن محاولة الكاتب الربط بين أفعال العباد وتنفيذهم لأوامر الله وبين كون هذه الأوامر حقًّا وصدقًا محاولة باطلة مردودة.

فالقرآن كلام الله، وكلام الله وكلماته صدق وعدل وحق، وهي ما أراده الله تعالى من عباده إرادة شرعية سواء تحققت من العباد أم لا.

➢ رابعًا: الرد على تأويله لآيتي سورة البقرة والنحل:

أ ـ تفسير د. شحرور لآية سورة البقرة والرد عليها:

في تفسير قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قُلْنَا ٱدْخُلُوا۟ هَٰذِهِ ٱلْقَرْيَةَ فَكُلُوا۟ مِنْهَا حَيْثُ شِئْتُمْ رَغَدًا وَٱدْخُلُوا۟ ٱلْبَابَ سُجَّدًا وَقُولُوا۟ حِطَّةٌ نَّغْفِرْ لَكُمْ خَطَٰيَٰكُمْ وَسَنَزِيدُ ٱلْمُحْسِنِينَ﴾ [البقرة: ٥٨].

(١) منهاج السنة (٢/ ٢٩).

يقول: «هنا الآية تبدأ بقوله: ﴿وَإِذْ قُلْنَا﴾ والقائل هو الله، فقوله نافذ ولكنه ينطبق فقط على الفقرات: ﴿ٱدْخُلُوا۟ هَٰذِهِ ٱلْقَرْيَةَ فَكُلُوا۟ مِنْهَا حَيْثُ شِئْتُمْ رَغَدًا﴾، ﴿وَٱدْخُلُوا۟ ٱلْبَابَ سُجَّدًا﴾؛ أي: أنهم دخلوا القرية وأكلوا ودخلوا الباب سجدًا ولكن جملة: ﴿وَقُولُوا۟ حِطَّةٌ نَّغْفِرْ لَكُمْ خَطَٰيَٰكُمْ وَسَنَزِيدُ ٱلْمُحْسِنِينَ﴾ هي جملة أمر قابلة للعصيان والطاعة وليست كلمة، فقد أتبعها بالآية: ﴿فَبَدَّلَ ٱلَّذِينَ ظَلَمُوا۟ قَوْلًا غَيْرَ ٱلَّذِى قِيلَ لَهُمْ﴾، وليست كلمة نافذة لا محالة»[(١)] اهـ.

قول الدكتور في تفسير الآية باطل من عدة وجوه:

الأول: ادعى د. شحرور أن بني إسرائيل لم يعصوا في الأمرين الأولين لأنهما داخلان تحت إطار ﴿وَإِذْ قُلْنَا﴾، وبالتالي هذه كلمات نافذة مثل هضم الطعام، لا خيار للإنسان فيها.

والواقع المقرر لدى المؤرخين من اليهود، والثابت عند المفسرين بسند صحيح أنهم لم يطيعوا في دخول الباب، فبدل أن يدخلوا ساجدين، دخلوا يزحفون على إستهم ويقولون حنطة أو حبة في شعرة[(٢)].

فهذا ينقض مذهبه القائل بأن ما صُدِّر بـ«قال الله» نافذ لا يمكن مخالفته، وما لم يُصدَّر ليس بنافذ، وليس من كلمات الله التي لا تُبدَّل ولا تتغير فكل ما لم يصدر بـ«قال الله» يمكن تبديله وتغييره ـ بزعمه ـ.

الثاني: فصل د. شحرور بين المتعاطفات وأحكامها بدون أي دليل لغوي ولا عقلي، ولا شرعي. فالمتعاطفات في الآية ثلاثة:

١ ـ ادخلوا...

٢ ـ كلوا...

٣ ـ قولوا حطة...

فجعل الأولى والثانية من مقول القول «وإذ قلنا»، وفصل الثالثة بدون أي سبب إلا ليتمشى مع تضليلاته، وقال: إن جملة ﴿وَقُولُوا۟ حِطَّةٌ﴾ جملة أمر وليست قولًا؟!

---

(١) القراءة المعاصرة (ص٧٧، ٧٨).

(٢) انظر: تفسير ابن كثير، وجامع البيان للطبري.

وهذا مخالف لقاعدة العطف التي هي: أن العطف يقتضي تشريك الثاني للأول في حكمه من غير دلالة لهما على معية وترتيب[1]. وهذا يعني أن حكم الثلاثة أفعال المعطوفة واحد.

الثالث: زعمه استحالة بدء آية من آيات الأحكام بـ (قال الله) كذب يكذبه القرآن في آيات كثيرة منها:

١ ـ ﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَٰٓئِكَةِ ٱسْجُدُواْ لِأَدَمَ فَسَجَدُوٓاْ إِلَّآ إِبْلِيسَ﴾ [البقرة: ٣٤].

٢ ـ ﴿وَقَالَ رَبُّكُمُ ٱدْعُونِىٓ أَسْتَجِبْ لَكُمْ إِنَّ ٱلَّذِينَ يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِى﴾ [البقرة: ٦٠].

٣ ـ ﴿إِذْ قَالَ لَهُۥ رَبُّهُۥٓ أَسْلِمْ قَالَ أَسْلَمْتُ لِرَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ [البقرة: ١٣١].

٤ ـ ﴿قَالَ فَخُذْ أَرْبَعَةً مِّنَ ٱلطَّيْرِ فَصُرْهُنَّ إِلَيْكَ ثُمَّ ٱجْعَلْ . . .﴾ [البقرة: ٢٦٠].

٥ ـ ﴿وَقَالَ ٱللَّهُ لَا تَتَّخِذُوٓاْ إِلَٰهَيْنِ ٱثْنَيْنِ إِنَّمَا هُوَ إِلَٰهٌ وَٰحِدٌ﴾ [النحل: ٥١].

٦ ـ ﴿وَإِذْ قُلْنَا ٱدْخُلُواْ هَٰذِهِ ٱلْقَرْيَةَ فَكُلُواْ مِنْهَا حَيْثُ شِئْتُمْ رَغَدًا. . . فَبَدَّلَ﴾ [البقرة: ٥٨، ٥٩].

ففي هذه الآيات توجد كلمة «القول وقلنا» في بداية الأمر بالتكليف، ومع ذلك حدث العصيان لهذا لقول من إبليس في الآية الأولى، واستكبر البعض عن العبادة في الثانية، وأشرك بعض الناس إلهًا آخر مع الله في الخامسة، وبدل الذين ظلموا قولًا غير الذي قيل لهم في الأخيرة، وليس كما زعم الدكتور.

ب ـ تفسير د. شحرور لآية سورة النحل والرد عليها:

وهي قوله تعالى: ﴿وَقَالَ ٱللَّهُ لَا تَتَّخِذُوٓاْ إِلَٰهَيْنِ ٱثْنَيْنِ إِنَّمَا هُوَ إِلَٰهٌ وَٰحِدٌ﴾ [النحل: ٥١].

قال د. شحرور: لنقارن هذه الآية مع الآية: ﴿ذَٰلِكَ بِأَنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلْحَقُّ وَأَنَّ مَا يَدْعُونَ مِن دُونِهِۦ هُوَ ٱلْبَٰطِلُ﴾ [الحج: ٦٢] أي أن وحدانية الله هي حقيقة موضوعية خارج الوعي الإنساني وإن التعددية غير ممكنة موضوعيًّا حيث

---

(١) انظر: معجم القواعد العربية، عبد الغني الدقر، دار القلم، دمشق، ط. الثانية، سنة ١٤١٤هـ ـ ١٩٩٣م (ص٣٢٠).

إن أي تعددية هي باطل. فالأصنام هي حجارة خارج الوعي الإنساني وليست آلهة، لذا بدأت الآية ﴿وَقَالَ ٱللَّهُ﴾[1]... اهـ.

✖ ـ الرد:

أدرك الدكتور أن فريته ساقطة أمام هذه الآية ومثيلاتها، فهرب من تفسير الآية أصلًا وفسّر شيئًا آخر ليس هو موضوع الآية ليهرب من الورطة.

ـ الآية تتحدث بالتحديد عن النهي عن اتخاذ الشريك لله. إذن هي آية بها أمر تكليفي للناس بألا يعبدوا إلا الله، وهذا الأمر التكليفي حدثت مخالفته من المشركين رغم أنه (قال الله).

لكن د. شحرور قفز من هذه الآية إلى آية سورة الحج لأن بها كلمة الحق، ثم فسرها وادعى أن هذا هو تفسير آية سورة النحل في قفزة فكرية عجيبة. حيث قال: «وحدانية الله هي حقيقة موضوعية خارج الوعي الإنساني» وهذا ليس موضوع هذه الآية بل موضوع آية سورة الحج إذا صحّ القول به.

ـ الدليل على صحة ما أقول ـ رغم وضوحه لكل ذي لب ـ أن القرآن لا يستخدم لفظ «واحد» في وصف الله تعالى، بل يستخدم لفظ أحد.

أما هنا فليس المقام مقام وصف لله تعالى بمعنى تعليم صفاته للناس، لكن هنا استخدم لفظ «واحد» لأنه في مقابلة النهي عن وصف الله بالثنائية ـ أي واحد في مقابلة الاثنين ـ كما استخدمه تعالى في مقابلة وصف الإلّه بالثلاثة ـ ﴿وَلَا تَقُولُوا۟ ثَلَٰثَةٌ ۚ ٱنتَهُوا۟ خَيْرًا لَّكُمْ ۚ إِنَّمَا ٱللَّهُ إِلَٰهٌ وَٰحِدٌ﴾ [النساء: ١٧١].

وهذا هو الاستخدام اللغوي للفظ «واحد»[2]، والفرق بينه وبين «أحد».

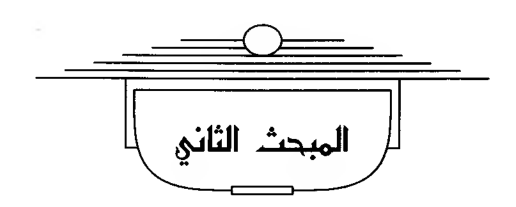
ولو كان المقام مقام الحديث عن الحقيقة الموضوعية كما ادعى الدكتور؛ أي: وحدانية الله لما استخدم سبحانه لفظ «واحد».

ومن هذا يتبين سقوط شبهات العلمانيين التي يحاولون بها التلبيس على الناس وإيهامهم أن بعض آيات القرآن ليست من كلمات الله، فالقرآن كله كلام الله تعالى لفظًا ومعنًى، كما هي عقيدة أهل السنة والجماعة.

---

(١) القراءة المعاصرة (ص٧٩، وما بعدها).

(٢) انظر: الإتقان في علوم القرآن للسيوطي، باب الأدوات التي يحتاج إليها المفسر.



المبحث الثاني

شبهات العلمانيين حول إعجاز القرآن الكريم

➢ **تمهيد:**

تميز القرآن الكريم دون الكتب السماوية الأخرى بأنه كتاب معجز تحدى أن يأتوا بمثله، فبينما كان تأييد الله تبارك وتعالى لرسالة الرسل صلوات الله وسلامه عليهم بآيات كونية تبهر الأبصار، ولا سبيل للعقل في معارضتها، كمعجزة اليد والعصا لموسى عليه الصلاة والسلام، وإبراء الأكمه والأبرص وإحياء الموتى بإذن الله لعيسى عليه الصلاة والسلام، كانت المعجزة الكبرى للنبي محمد ﷺ معجزة عقلية تحاج العقل البشري وتتحداه إلى الأبد، لتظل مستديمة خالدة لا يأتي عليها الزمان والبلى، ولا يؤثر فيها اختلاف الأحوال وتبدل الأجيال، مهما امتد الدهر وطال، فلا تنتهي بانتهاء زمن وقوعها كالآيات الكونية الأخرى؛ بل هي باقية تتحدى العالمين من بعد كما تحدت العرب من قبل(١).

عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «ما من الأنبياء نبي إلا أعطي ما مثله آمن عليه البشر، وإنما كان الذي أوتيته وحيًا أوحاه الله إليّ، فأرجو أن أكون أكثرهم تابعًا يوم القيامة...»(٢).

وقد تحدى الله تبارك وتعالى العرب خاصة والبشرية عامة على الإتيان

---

(١) مباحث في علوم القرآن، مناع القطان (ص٢٥٧ ـ ٢٥٨)، دراسات في علوم القرآن، د. أمير عبد العزيز (ص١١٧ ـ ١١٨).

(٢) أخرجه البخاري، كتاب فضائل القرآن، باب كيف نزول الوحي وأول ما نزل (٤/ ١٩٠٥)؛ ومسلم، كتاب الإيمان، باب وجوب الإيمان برسالة نبينا محمد ﷺ إلى جميع الناس ونسخ الملل بملته (١/ ١٣٤).

بمثل هذا القرآن الكريم، بل تحدى الجن والإنس معًا، وكرر التحدي حتى يسمع من لم يسمع، قال تعالى: ﴿قُل لَّئِنِ ٱجْتَمَعَتِ ٱلْإِنسُ وَٱلْجِنُّ عَلَىٰٓ أَن يَأْتُوا۟ بِمِثْلِ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِۦ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا﴾ [الإسراء: ٨٨].

وتحداهم بالإتيان بحديثٍ مثله، فقال تعالى: ﴿أَمْ يَقُولُونَ تَقَوَّلَهُۥ ۚ بَل لَّا يُؤْمِنُونَ ﴿٣٣﴾ فَلْيَأْتُوا۟ بِحَدِيثٍ مِّثْلِهِۦٓ إِن كَانُوا۟ صَٰدِقِينَ﴾ [الطور: ٣٣ ـ ٣٤].

ولم يقف الأمر عند هذا الحد من التحدي؛ بل تحداهم بالإتيان بعشر سور مثله، قال تعالى: ﴿أَمْ يَقُولُونَ ٱفْتَرَىٰهُ ۖ قُلْ فَأْتُوا۟ بِعَشْرِ سُوَرٍ مِّثْلِهِۦ مُفْتَرَيَٰتٍ وَٱدْعُوا۟ مَنِ ٱسْتَطَعْتُم مِّن دُونِ ٱللَّهِ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ﴾ [هود: ١٣]. فنزل بهم من تحد بالقرآن كله إلى عشر سور منه، ثم زاد في التهكم فنزل إلى أقل من ذلك فتحداهم بأن يأتوا بسورة من مثله، قال تعالى: ﴿وَإِن كُنتُمْ فِى رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا۟ بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِۦ وَٱدْعُوا۟ شُهَدَآءَكُم مِّن دُونِ ٱللَّهِ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ﴾ [البقرة: ٢٣]. وكرر التحدي مرة أخرى، فقال تعالى: ﴿أَمْ يَقُولُونَ ٱفْتَرَىٰهُ ۖ قُلْ فَأْتُوا۟ بِسُورَةٍ مِّثْلِهِۦ وَٱدْعُوا۟ مَنِ ٱسْتَطَعْتُم مِّن دُونِ ٱللَّهِ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ﴾ [يونس: ٣٨].

وهذا التحدي ليس خاصًا بالذين خوطبوا به؛ بل هو تحد عام إلى يوم القيامة. فالقرآن ليس معجزًا للعرب الذين كانوا في عصر التنزيل فقط، ولا العرب وحدهم في كل مكان وزمان، بل هو معجز للناس أجمعين لا فرق في ذلك بين قبيل وقبيل؛ فإن الخطاب به للناس أجمعين، قال تعالى: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَٰكَ إِلَّا كَآفَّةً لِّلنَّاسِ﴾ [سبأ: ٢٨]، وقال تعالى: ﴿قُلْ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنِّى رَسُولُ ٱللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا﴾ [الأعراف: ١٥٨].

وآيات التحدي في القرآن جاءت عامة، قال تعالى: ﴿وَٱدْعُوا۟ مَنِ ٱسْتَطَعْتُم مِّن دُونِ ٱللَّهِ﴾ [يونس: ٣٨]، وذلك ليشمل الناس جميعًا وقد أخبر الله تبارك وتعالى في القرآن من عجز الإنس والجن، فقال تعالى: ﴿قُل لَّئِنِ ٱجْتَمَعَتِ ٱلْإِنسُ وَٱلْجِنُّ عَلَىٰٓ أَن يَأْتُوا۟ بِمِثْلِ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِۦ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا﴾ [الإسراء: ٨٨].

والقرآن في تحديه للخلق لم يضع شروطًا لتكون عقبة عن الإتيان بمثل ما جاء به، ليسد على خصومه باب المعارضة وإنما فتح الباب على مصراعيه، وأزال كل عقبة وتدرج بهم، ودعاهم أفرادًا أو جماعات وأباح لهم الاستعانة

بمن شاءوا من الجن والإنس، وجعل هذا التحدي مستمرًّا قائمًا إلى قيام الساعة، إنه تحدي المستعلي الواثق من عجز خصومه، قال تعالى: ﴿فَإِن لَّمْ تَفْعَلُواْ وَلَن تَفْعَلُواْ فَاتَّقُواْ النَّارَ الَّتِي وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ﴾ [البقرة: ٢٤][1].

وخلافًا لما عليه علماء الأمة ذهب العلمانيون إلى أن القرآن ليس معجزًا في ذاته، بل هو كلام عادي يمكن للبشر أن يأتوا بمثله، بل ربما أفضل منه ـ بزعمهم ـ ولكن العجز كان بسبب أمر خارجي صرف الله به الناس عن معارضته، كما ذهبوا إلى أن بعضه ليس معجزًا ـ وهو آيات الأحكام ـ.

وليس من الصعب معرفة السبب في إثارة مثل هذه الشبهات والمعارك التي تبدو علمية، وهو محاولة تسوية كلام الله تعالى بكلام البشر، وأحكامه بأحكام البشر.

فلا معنى إذن للتمسك بأحكام القرآن، ولا مانع إذن من فتح باب الاجتهاد مع وجود النص، ولا مانع أيضًا من النقص أو الزيادة على أحكام القرآن إذا كان في مقدور البشر الإتيان بمثله.

* المطلب الأول *

شبهة أن القرآن الكريم ليس معجزًا في ذاته والرد عليها

يرى د. نصر أبو زيد أن القرآن الكريم ليس معجزًا في ذاته، وإنما إعجازه جاء في صرف الناس عن معارضته[2].

رأي د. نصر أبو زيد في الإعجاز الذي نسبه لنفسه هو رأي النظَّام[3]

---

(١) خصائص القرآن الكريم، د. فهد الرومي (ص٩٠ ـ ٩٥).

(٢) انظر: مفهوم النص (ص١٤٥)، ونقد الخطاب الديني (ص٩٦).

(٣) هو أبو إسحاق إبراهيم بن سيار النظام، شيخ حافظ وأحد رءوس المعتزلة، وإليه تنسب الفرقة النظامية، توفي في خلافة المعتصم سنة بضع وعشرين ومائتين.
انظر: آراءه في: الملل والنحل (١/٦٧)، والفرق بين الفرق (١١٣)، والمواقف (٦٢١).

من المعتزلة والمرتضى من الشيعة، حيث قال: «إن الله صرف العرب عن معارضته وسلب عقولهم وكان مقدورًا لهم، لكن عاقهم أمر خارجي مضاد، كسائر المعجزات».

وقد تولى الرد على هذا الرأي من قبل أكابر العلماء وبينوا فساده من الناحية العقلية والنقلية، وفيما يلي توضيح لهذا الرد.

➢ أولًا: الرد النقلي:

استدلوا بقوله تعالى: ﴿قُل لَّئِنِ ٱجْتَمَعَتِ ٱلْإِنسُ وَٱلْجِنُّ عَلَىٰٓ أَن يَأْتُوا۟ بِمِثْلِ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِۦ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا﴾ [الإسراء: ٨٨].

قال الزركشي: «فإنه يدل على عجزهم مع بقاء قدرتهم، ولو زالت القدرة لم يبق فائدة لاجتماعهم، لتنزيله منزلة اجتماع الموتى، وليس عجز الموتى بكثير يحتفل بذكره، هذا مع أن الإجماع منعقد على إضافة الإعجاز إلى القرآن فكيف يكون معجزًا غيره وليس فيه صفة إعجاز. بل المُعجز هو الله تعالى، حيث سلبهم قدرتهم عن الإتيان بمثله»(١).

وقال القاضي أبو بكر الباقلاني:

«ومما يبطل القول بالصرفة أنه لو كانت المعارضة ممكنة وإنما منع منها الصرفة لم يكن الكلام معجزًا، وإنما يكون المنع معجزًا فلا يتضمن الكلام فضلًا على غيره في نفسه»(٢) اهـ.

واستدلوا بقوله تعالى: ﴿وَقَالُوا۟ لَوْلَآ أُنزِلَ عَلَيْهِ ءَايَٰتٌ مِّن رَّبِّهِۦ ۖ قُلْ إِنَّمَا ٱلْءَايَٰتُ عِندَ ٱللَّهِ وَإِنَّمَآ أَنَا۠ نَذِيرٌ مُّبِينٌ ۝٥٠ أَوَلَمْ يَكْفِهِمْ أَنَّآ أَنزَلْنَا عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ يُتْلَىٰ عَلَيْهِمْ ۚ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَرَحْمَةً وَذِكْرَىٰ لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾ [العنكبوت: ٥٠، ٥١].

قال الزركشي: «فأخبر سبحانه أن الكتاب آية من آيات الله وأنه كاف في

---

(١) البرهان في علوم القرآن (٢/ ٩٤).

(٢) انظر: الإتقان للسيوطي (٢/ ١١٨). وأبو بكر الباقلاني: هو القاضي أبو بكر محمد بن الطيب الباقلاني (ت٤٠٣هـ) أشعري العقيدة. له مؤلفات كثيرة من أهمها (إعجاز القرآن).

الدلالة، قائم مقام معجزات غيره وآيات سواه من الأنبياء»[1] اهـ.

ومن المعلوم أن غيره من الأنبياء عندما تحدوا قومهم بالمعجزات، لم يكن لدى أقوامهم القدرة على الإتيان بإحياء الموتى أو شق البحر... والله سلبهم القدرة على ذلك؛ بل كانت هذه الأفعال معجزة في ذاتها، أي لا يقدرون على فعلها، وهكذا القرآن لم يكن عندهم القدرة على مشاكلته؛ لكونه معجزًا في ذاته ولم يُسلبوا القدرة على المشاكلة، وهذا هو الذي انعقد عليه الإجماع، وصرح به العلماء مثل ابن عطية في مقدمته.

➢ **ثانيًا: الرد العقلي:**

«إن الإنسان لا يترك عملًا هو من جنس أفعاله الاختيارية مع قدرته عليه إلا لأحد ثلاثة احتمالات:

١ ـ أن بواعث هذا العمل لم توجد لديه.

٢ ـ أو لأن الكسل والصدود قد أصابه فأقعد همته وثبط عزيمته.

٣ ـ أو لأن حادثًا مفاجئًا لا قِبَلَ له به قد اعترضه فعطل آلاته وعاق قدرته قهرًا عنه.

فعند تطبيق هذه الفروض على عجز العرب عن معارضة القرآن نجد أنها لا تتفق مع الواقع.

أما الفرض الأول: فينقضه ما سجل التاريخ وأثبت التواتر، من أن دواعي المعارضة كانت قائمة موفورة ودوافعها كانت ماثلة، وذلك لأدلة كثيرة منها:

١ ـ أن القرآن تحداهم غير مرة أن يأتوا ولو بمثل أقصر سورة منه؛ ثم سجل العجز عليهم، وقال بلغة واثقة إنهم لا يستطيعون أن يفعلوا ولن يفعلوا، ولو ظاهرهم الإنس والجن. فكيف لا تثور حميتهم إلى المعارضة بعد هذا؟

٢ ـ أن العرب الذين تحداهم القرآن كانوا مضرب المثل في الحمية

---

(١) البرهان (٢/ ٩١).

والأنفة وإباء الضيم. فكيف لا يحركهم هذا التحدي والاستفزاز؟!

٣ ـ أن صناعتهم البيان، وديدنهم التنافس في ميادين الكلام. فكيف لا يطيرون بعد هذه الصيحة إلى حلبة المساجلة؟!

٤ ـ أن القرآن أثار حفائظهم وسفه عقولهم وعقول آبائهم، ونعى عليهم الجمود والجهالة والشرك. فكيف يسكتون بعد هذا التقريع والتشنيع؟!

٥ ـ أن القرآن أقام حربًا شعواء على أعز شيء لديهم وهي عقائدهم المتغلغلة فيهم، وعوائدهم المتمكنة منهم، فأي شيء يلهب المشاعر ويحرك الهمم إلى المساجلة أكثر من هذا، ما دامت هذه المساجلة هي السبيل المتعين لإسكات خصمهم لو استطاعوا؟

وأما الفرض الثاني: فينقضه الواقع التاريخي أيضًا، فلقد آذوه ﷺ وآذوا أصحابه، فسبوا من سبوا، وعذبوا من عذبوا، وقتلوا من قتلوا، ولقد طلبوا إلى عمه أبي طالب أن يكفه، وإلا نازلوه وإياه. ولقد قاطعوه وقاطعوا أسرته الكريمة لا يبيعون لهم ولا يبتاعون ولا يتزوجون منهم ولا يزوجون، واشتد الأمر حتى أكلت الأسرة الكريمة ورق الشجر.

ولقد فاوضوه أثناء هذه المقاطعة التي تلين الحديد مفاوضات عدة، وعرضوا عليه عروضًا سخية مغرية، منها أن يعطوه حتى يكون أكثرهم مالًا. ولقد صادروه وصادروا أصحابه في عبادتهم. واتهموه ﷺ مرة بالسحر، وأخرى بالشعر وثالثة بالجنون ورابعة بالكهانة، وكانوا يتعقبونه وهو يعرض نفسه على قبائل العرب أيام الموسم، وتآمروا على الرسول ﷺ أن يثبتوه أو يقتلوه أو يخرجوه، وأرسلوا إليه الأذى بعد ذلك في مهاجَره، فشبت الحرب بينه وبينهم في خمس وسبعين موقعة.

فهل يرضى عاقل لنفسه أن يقول بعد ذلك كله: إن العرب كانوا مصروفين عن معارضة القرآن ونبي القرآن، وإنهم كانوا خالدين إلى العجز والكسل زاهدين في النزول إلى هذا الميدان؟ وإذا كان أمر القرآن لم يحركهم ولم يسترع انتباههم، فلماذا كانت جميع هذه المهاترات والمصاولات؟ مع أن خصمهم الذي يزعمون خصومته قد قصر لهم المسافة، ودلهم على أن سبيلهم

إلى إسكاته هو أن يأتوا بمثل أقصر سورة مما جاءهم به، أليس ذلك دليلًا ماديًا على أن قعودهم عن معارضة القرآن كان بسبب عجزهم؟ وإن لم يكن كذلك فلماذا آثروا الملاكمة على المكالمة، والمقارعة بالسيوف على المعارضة بالحروف؟

وأما الفرض الثالث: فينقضه ما هو معروف من أن العرب حين خوطبوا بالقرآن قعدوا عن معارضته، اقتناعًا بإعجازه وعجزهم الفطري عن مساجلته، ولو أن عجزهم هذا كان لطارئ مباغت عطل قواهم البيانية، لَأُثِرَ عنهم أنهم حاولوا المعارضة بمقتضى تلك الدوافع القوية التي شرحناها ففوجئوا بما ليس في حسبانهم، ولكان ذلك مثار عجب لهم، ولأعلنوا ذلك في الناس ليلتمسوا العذر لأنفسهم وليقللوا من شأن القرآن في ذاته، ولعمدوا إلى كلامهم القديم فعقدوا مقارنة بينه وبين القرآن يغضون بها من مقام القرآن وإعجازه، ولكانوا بعد نزول القرآن أقل فصاحة وبلاغة منهم قبل نزوله، ولأمكننا نحن الآن وأمكن المشتغلين بالأدب العربي في كل عصر أن يتبينوا الكذب في دعوى إعجاز القرآن. وكل هذه اللوازم باطلة. فبطل ما استلزمها وهو القول بالصرفة بناء على هذه الشبهة الهازلة»[1].

➢ ثالثًا: الإجماع:

قال الزركشي: «يلزم من القول بالصرفة فساد آخر وهو زوال الإعجاز بزوال زمان التحدي، وخلو القرآن من الإعجاز، وذلك مخالف لإجماع الأمة، فإنهم أجمعوا على بقاء معجزة الرسول العظمى، ولا معجزة له باقية سوى القرآن، وخلوه من الإعجاز يبطل كونه معجزة»[2].

وقد ذكر العلماء وجوهًا كثيرة لإعجاز القرآن مما يدل على أنه معجز في ذاته، وليس كما يدعي القائلون بالصرفة.

فقد ذكر القرطبي عشرة أوجه في إعجاز القرآن الكريم، واعتنى العلماء

---

(١) مناهل العرفان للزرقاني (٢/ ٣٠١)؛ الطبعة الأولى ١٤١٦هـ - ١٩٩٦م، دار الفكر.
(٢) البرهان في علوم القرآن (٢/ ٩٤).

ببيان إعجاز القرآن في ذاته ووجوه ذلك الإعجاز، ومنهم من أفرد في ذلك مصنفات مثل:

١ ـ النكت في إعجاز القرآن للرماني (ت٣٨٤هـ).

٢ ـ بيان إعجاز القرآن للخطابي (٣٨٨هـ).

٣ ـ إعجاز القرآن لأبي بكر الباقلاني (٤٠٣هـ).

٤ ـ إعجاز القرآن للقاضي عبد الجبار (٤١٥هـ).

٥ ـ الرسالة الشامية في الإعجاز لعبد القاهر الجرجاني (٤٧١هـ)، ودلائل الإعجاز له أيضًا.

وكذا ذكر الزركشي في البرهان آراء العلماء في الإعجاز فذكر رأي النظّام وضعّفه، ثم قال:

الثاني: أن وجه الإعجاز راجع إلى التأليف الخاص به، لا مطلق التأليف واختاره ابن الزملكاني.

الثالث: ما فيه من الإخبار عن الغيوب المستقبلة.

الرابع: ما تضمن إخباره عن قصص الأولين وسائر المتقدمين.

وقد ضعف هذين القولين بقوله: وهو يستلزم أن الآيات التي لا خبر فيها بذلك لا إعجاز فيها، وهو باطل، فقد جعل الله كل سورة معجزة بنفسها.

الخامس: إخباره عن الضمائر من غير أن يظهر ذلك منهم بقول أو فعل. ﴿وَيَقُولُونَ فِيٓ أَنفُسِهِمْ﴾ [المجادلة: ٨]، ﴿إِذْ هَمَّت . . .﴾ [آل عمران: ١٢٢].

السادس: وذهب الجمهور ورجحه ابن عطية[1]: «أن التحدي وقع بنظمه، وصحة معانيه، وتوالي فصاحة ألفاظه. ووجه إعجازه أن الله قد أحاط بكل شيء علمًا، وأحاط بالكلام كله علمًا فإذا ترتبت اللفظة من القرآن علم بإحاطته أي لفظة تصلح أن تلي الأولى، ويتبين المعنى بعد المعنى، ثم كذلك

---

(١) مقدمة التفسير المطبوعة (ص٢٨٧) باختصار.

من أول القرآن إلى آخره. فكتاب الله لو نزعت منه لفظة ثم أدير للسان العرب على لفظة أحسن منها لم توجد» اهـ.

السابع: وجه الإعجاز هو الفصاحة وغرابة الأسلوب والسلامة من جميع العيوب وغير ذلك، مقترنًا بالتحدي، وهو قول فخر الدين الرازي.

الثامن: ما فيه من النظم والتأليف والتوصيف، وأنه خارج عن وجوه النظم المعتاد في كلام العرب، ومباني أساليب خطاباتهم، واختاره القاضي أبو بكر.

التاسع: أنه شيء لا يمكن التعبير عنه، وهو اختيار السكاكي في المفتاح، حيث قال: واعلم أن شأن الإعجاز عجيب يدرك ولا يمكن وصفه، كاستقامة الوزن، تدرك ولا يمكن وضعها، وكالملاحة، وكما يدرك طيب النغم العارض لهذا الصوت، ولا طريق إلى تحصيله لغير ذوي الفطرة السليمة إلا بإتقان علم المعاني والبيان والتمرن فيهما.

ثم ذكر الزركشي أقوالًا متشابهة حتى القول الثاني عشر، ثم قال:

الثاني عشر: وهو قول أهل التحقيق: إنّ الإعجاز وقع بجميع ما سبق من الأقوال لا بكل واحد على انفراده، فإنه جمع ذلك كله. فلا معنى للركون إلى واحد منها بمفرده مع اشتماله على الجميع؛ بل وغير ذلك مما لم يسبق.

وذكر وجوهًا أخرى مثل:

- الروعة التي له في قلوب السامعين وأسماعهم.

- ومنها: أنه لم يزل غَضًّا طريًّا في أسماع السامعين وعلى ألسنة القارئين.

- ومنها جمعه بين صفتي الجزالة والعذوبة وهما كالمتضادين. وغير ذلك.

فليس بعد هذه الأدلة من القرآن والسنة والإجماع وأقوال العلماء ما يدع مجالًا للشك في أن القرآن معجز في ذاته، ولا يمكن معارضته، وأن القول بالصرفة قول باطل يرفضه النقل ولا يقبله العقل.

* المطلب الثاني *

شبهة أن آيات الأحكام ليست معجزة والرد عليها

يقول د. شحرور: «إن الإعجاز جاء في القرآن فقط، وليس في أم الكتاب[1]؛ إذ إن أم الكتاب ذاتية»[2]، ويقول: «نحن نرى أن التحدي للناس جميعًا بالإعجاز إنما وقع في الآيات المتشابهات «القرآن والسبع المثاني» وفي الآيات غير المحكمات وغير المتشابهات «تفصيل القرآن» حيث إن هذين البندين يشكلان نبوة محمد ﷺ، وعلينا أن نعلم أن هذه الآيات (أم الكتاب) قابلة للتزوير وقابلة للتقليد، ولا يوجد فيها أي إعجاز، بل صيغت قمة الصياغة الأدبية العربية، فالقرآن هو تصديق أم الكتاب تصديق الذي بين يديه وهو حافظ ورقيب على أم الكتاب من التزوير والإضافات والنقصان، لذا جاءت آيات أم الكتاب موزعة بين آيات القرآن»[3].

يدعي د. شحرور في بداية كتابه أن هذا الكتاب الذي ألفه سوف يجد فيه القارئ احترامًا كبيرًا لعقله، فليت شعري أين يوجد هذا الاحترام؟! وأي احترام هذا الذي يجده الإنسان وهو يطالب أن يترك عقيدته السليمة المبنية على الأدلة الصحيحة الصريحة من كتاب «لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه»؛ إلى كلام مهندس مدني يطلق آراءه كالقرارات العسكرية فيقول: «يجب علينا أن نعلم»، «لا بد لنا أن نفهم كذا...»، وينفي عن بعض آيات القرآن الإعجاز دون أن يقدم لنا دليلًا ولو واحدًا على كلامه، ثم يدعي أنه يحترم عقل القارئ؟!!!

وقبل الرد لا بد من توضيح أن هذا الرأي لم يسبقه إليه أحد، فهو مجدد كعادته!

فالإعجاز القرآني أمر قد ثبت بالإجماع، ولم يختلف في هذا الشأن إلا في تحديد القدر المعجز من القرآن، هل هو السورة سواء أكانت طويلة أم قصيرة أم الآية التي في قدر السورة؟

---

(١) أم الكتاب في: الكتاب والقرآن قراءة معاصرة للدكتور شحرور: هي آيات الأحكام أو الآيات المحكمات.

(٢) الكتاب والقرآن (ص٧٧).

(٣) الكتاب والقرآن (ص١٦٠).

قال الزركشي: «سئل بندار بن الحسين الفارسي ـ وكان بحرًا في العلم ـ وقد سئل عن موضع الإعجاز من القرآن فقال: «هذه مسألة فيها حَيْف على المعنى، وذلك أنه شبيه بقولك: أين موضع الإنسان من الإنسان؟ فليس للإنسان موضع من الإنسان؛ بل متى أشرت إلى جملته فقد حققته ودللت على ذاته، كذلك القرآن لشرفه لا يشار إلى شيء منه إلا وكان ذلك المعنى آية في نفسه، ومعجزة لمحاوله، وهدى لقائله»[1].

وقد ذكر الزركشي أقوال العلماء في القدر المعجز في القرآن، فقال:

قال القاضي أبو بكر: ذهب عامة أصحابنا ـ وهو قول أبي الحسن الأشعري في كتبه ـ إلى أن أقل ما يُعجز عنه من القرآن السورة، قصيرة كانت، أو طويلة أو ما كان بقدرها.

واستدلوا بقوله تعالى: ﴿فَأْتُوا۟ بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِۦ وَٱدْعُوا۟ . . .﴾ [البقرة: ٢٣].

قال: فإذا كانت الآية بقدر سورة، وإن كانت كسورة الكوثر فذلك معجز.

قال: ولم يقم دليل على عجزهم عن المعارضة في أقل من هذا القدر.

وذهبت المعتزلة إلى أن كل سورة برأسها فهي معجزة وقد حكي عنهم نحو قولنا، إلا أن منهم من لم يشترط كون الآية بقدر السورة؛ بل شرط الآيات الكبيرة، وقد علمنا أنه تحداهم تحديًا إلى السور كلها ولم يختص، ولم يأتوا بشيء منها فعلم أن جميع ذلك معجز.

وأما قوله تعالى: ﴿فَلْيَأْتُوا۟ بِحَدِيثٍ مِّثْلِهِۦٓ﴾ [الطور: ٣٤] فلا يخالف هذا؛ لأن الحديث التام لا تتحصل حكايته في أقل من كلمات سورة قصيرة، وهو يؤكد مذهب أصحابنا وإن كان قد يتأول قوله: ﴿فَلْيَأْتُوا۟ بِحَدِيثٍ مِّثْلِهِۦٓ﴾ القبيل دون التفصيل.

أما القول بأن بعض الآيات المتصلة أو السورة الكاملة لا يوجد بها أي إعجاز؛ فهذا لم يقله أحد قبل الدكتور شحرور، حيث قال: «وإذا أردنا أن

---

(١) البرهان للزركشي (٢/ ١٤٩).

ننظر ونقارن بين سورتين في الكتاب إحداهما محكمة تمامًا والأخرى متشابهة تمامًا «قرآن فقط»، فما علينا إلا أن ننظر في سورة التوبة كلها «محكم» وسورة الصافات كلها «متشابه»[1].

فإذا طبق د. شحرور نظريته هذه على القرآن فهذا يعني أن سورة التوبة كاملة ليس فيها أي إعجاز، وأنها قابلة للتزوير والإضافة والحذف.

فهلا أخبرنا هل تم تزويرها بالفعل أم لا؟

فإن قال قد تم ذلك بالفعل فما دليله، وهل وقع التواتر على هذا التزوير رغم امتناعه عقلًا؟

وإذا قال: لم تزور. فكيف يتم نقل كلمات ليس فيها إعجاز معين طيلة مئات السنين دون أن يتغير منها حرف واحد رغم قابليتها لذلك؟؟!!

وفي السور الأخرى التي توزع فيها الآيات المحكمات بين آيات القرآن لم يخبرنا الدكتور كيف ستمنع آيات القرآن جاراتها من الآيات الأخرى من التزوير والتغيير، وكيف ستحميها من عبث العابثين؟

ولمحاولة تقوية شبهته يستخدم أسلوب المغالطات فيقول:

«إن بداية القول في إعجاز القرآن تأتي من موازنة الآيتين التاليتين وهما: ﴿فَوَيْلٌ لِّلَّذِينَ يَكْتُبُونَ ٱلْكِتَٰبَ بِأَيْدِيهِمْ ثُمَّ يَقُولُونَ هَٰذَا مِنْ عِندِ ٱللَّهِ لِيَشْتَرُوا۟ بِهِۦ ثَمَنًا قَلِيلًا ۖ فَوَيْلٌ لَّهُم مِّمَّا كَتَبَتْ أَيْدِيهِمْ وَوَيْلٌ لَّهُم مِّمَّا يَكْسِبُونَ﴾ [البقرة: ٧٩]، ﴿قُل لَّئِنِ ٱجْتَمَعَتِ ٱلْإِنسُ وَٱلْجِنُّ عَلَىٰٓ أَن يَأْتُوا۟ بِمِثْلِ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِۦ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا﴾ [الإسراء: ٨٨].

ففي الآية الأولى يحذر الله الناس أن يكتبوا الكتاب بأيديهم ويقولوا: هذا من عند الله، وفي الآية الثانية يتحدى الإنس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن.

هنا نناقش الأمور التالية:

١ ـ إذا كان المقصود بالكتابة الخط، والخط يكون باليد ﴿يَكْتُبُونَ

(١) الكتاب والقرآن (ص١١٨).

﴿ٱلْكِتَٰبَ بِأَيْدِيهِمْ﴾ فهذا يعني أن المقصود في هذه الآية هم كتبة الوحي؛ فقد خطوا الكتاب وقالوا هذا من عند الله، وبالتالي فالويل كل الويل لكتبة الوحي.

٢ ـ أما إذا كان المقصود بالكتابة إضافة أحكام فقط إلى الكتاب.

وحصل مثل هذا الأمر فعلًا عند اليهود حيث أضافوا اجتهادات أحبارهم إلى الكتاب، وقد شرحنا أن الكتاب عند موسى وعيسى هو التشريع فقط «الرسالة» وهذا أمر يمكن الوقوع فيه وغير مستحيل، ولذا تم التحذير منه فعلًا.

٣ ـ إذا كان الكتاب هو المصحف كما يعتقد الناس فكيف يحذرهم مرة ويتحداهم مرة أخرى؟ وهذا تناقض كبير جدًّا، ولكن إذا كان التحذير لشيء والتحدي لشيء آخر ولتوضع الأمور في نصابها، حيث إن التحذير للتشريع «الرسالة» والتحدي للقرآن «النبوة»، فالله ﷺ يحذر الناس من أمر لا يعجزون عنه، ويتحداهم بأمر يعجزون عنه، هكذا فقط يجب أن نفهم التحذير من أمر غير معجز والتحدي لأمر معجز»[1] اهـ.

وبعد هذا العرض لرأي الدكتور شحرور يتضح أن قوله لا يزيد عن كونه مجرد تخمين عقلي وخواطر، لا دليل عليها من قرآن أو سنة أو إجماع، بل الإجماع ورأي الجمهور على خلافه.

فالاختلاف الحادث بين العلماء كان في القدر المعجز، أما تعيين آيات معينة والادعاء أنها ليست معجزة فهذا ما لم يقل به أحد.

وعليه فإنا لا نسلّم للدكتور أن المقصود في قوله تعالى: ﴿فَوَيْلٌ لِّلَّذِينَ يَكْتُبُونَ ٱلْكِتَٰبَ بِأَيْدِيهِمْ ثُمَّ يَقُولُونَ هَٰذَا مِنْ عِندِ ٱللَّهِ﴾ [البقرة: ٧٩] هم كتبة الوحي.

فإن الكتاب في هذه الآية يراد به التوراة وليس القرآن، وهذا هو المفهوم من سياق الآيات وما جاء في أسباب النزول وأقوال المفسرين[2].

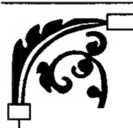
---

(١) الكتاب والقرآن قراءة معاصرة، د. شحرور (ص١٧٩ ـ ١٧٧).

(٢) انظر: جامع البيان للطبري (١/٣٧٨)، تفسير ابن كثير (١/١٦٨).

فإذا كان الأمر كذلك فلا يوجد إذن ثمة تناقض بين التحذير من كتابة الكتاب بأيديهم والتحدي بأن يأتوا بمثل هذا القرآن، فالتحذير خاص بقومٍ هم اليهود، والتحدي عام للإنس والجن.

وعليه: فإن آراء العلمانيين حول الإعجاز القرآني خاطئة علميًّا وعقديًّا وعقليًّا، فالقرآن الكريم معجز في ذاته، لا يمكن لأحد أن يدانيه أو يشابهه، لا في أحكامه، ولا في معانيه، ولا في بلاغته.




الفَصْلُ الثَّانِي

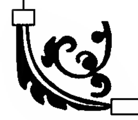
شبهات العَلمانيين حول علم التفسير ومفهومه وقواعده والرد عليها

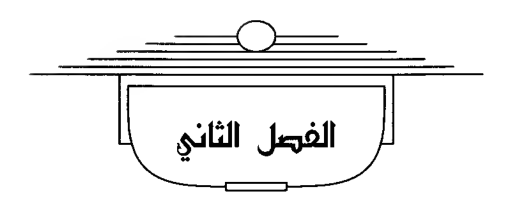
المبحث الأول: شبهة أن المفسر ينشئ معنى النص بدعوى أن النصوص قوالب فارغة من المعاني.

المبحث الثاني: شبهة استحالة الوصول إلى مراد الله من النصوص.

المبحث الثالث: شبهة أن التفسير يحوِّل النص من الإلّهية إلى البشرية.

المبحث الرابع: شبهات العلمانيين حول خلو علم التفسير من القواعد والضوابط والأصول.



الفصل الثاني

شبهات العلمانيين حول علم التفسير ومفهومه وقواعده

عند استقراء كلام العلمانيين نجد أن كثيرًا من شبهاتهم تدور حول الانحراف بمفهوم علم التفسير ومعناه وما يتعلق به، واستحداث معنى جديد له، لم يعرفه علماء التفسير الذين صنفوا فيه على مر العصور.

فمنذ فجر الإسلام، ونزول الوحي على النبي ﷺ فهم الصحابة ـ رضوان الله عليهم ـ أن المفسر لكلام الله تعالى مترجم عن الله وشاهد بأن مراده كذا وكذا، ولذا كانوا يتورعون عن الكلام في التفسير إلا بعلم، سواء أكان هذا العلم مما تلقوه عن أجدادهم من علوم اللسان العربي الفصيح، أم نقل إليهم عن النبي ﷺ إجابة لمن سأله عما أُشكل عليه من معاني القرآن الكريم. وظل هذا الفهم سائدًا قرونًا طويلة، ولم تخرج تعاريف المفسرين لعلم التفسير قديمًا وحديثًا عن المعنى السابق، فعُرِّف بأنه «الكشف والبيان عن مراد الله تعالى»[(١)].

وعُرِّف بأنه «علم يبحث في أحوال الكتاب العزيز من حيث دلالته على مراد الله تعالى بقدر الطاقة البشرية»[(٢)].

ودلالة الألفاظ والنصوص من أعمق وأدق المباحث اللغوية، والاستدلال من النصوص له قواعد أصولية؛ ولذا فقد أفرد العلماء مصنفات في هذين البابين ـ قواعد الاستدلال ودلالات الألفاظ ـ، وكذا وضع كل

(١) البرهان للزركشي (١/ ١٣)، ط. عيسى الحلبي.
(٢) مناهل العرفان للزرقاني (١/ ٤٧٠).

مفسر مقدمة يبين فيها القواعد والأصول التي بنى عليها تفسيره قبل الشروع في التفسير.

ولكن استغلالًا لحالة الأمية الدينية التي يعيشها المسلمون، حمل العلمانيون على علم التفسير يصفونه بأنه خواطر نفسية، وأهواء شخصية ونظرات خاصة للمفسرين تُلوّن بالصبغة الدينية لأجل المصالح، وصار الوصول إلى مراد الله أمرًا مستحيلًا - بزعمهم - لأن كلام الله تعالى - كما يدعون - لا معنى له!! وأما ما شحنت به كتب التفسير على مر العصور من علوم ومعارف تتعلق بكتاب الله فقد ادعوا أنها لا تدل على مراد الله، وإنما تعبر عن معاني وضعها هؤلاء المفسرون من عند أنفسهم، ثم ادعوا أنها تفسير لكلام الله، ولا شك أن هذه الأقوال يراد منها إحداث فوضى فكرية عن طريق قطع الصلة بين الأمة وتراثها الذي يحوي أقوال الصحابة والتابعين والعلماء، فلا يبقى إلا الجهال ليتكلموا في كتاب الله بغير علم فيضلوا ويضلوا.

ولخطورة هذه الأقوال، فإنه لا بد من الرد عليها ودحضها حتى يظل القرآن الكريم نورًا ساطعًا يهتدي به المسلمون، ولا يتحقق مراد هؤلاء من إسقاط مرجعية كتب التفسير التراثية المعتمدة عند أهل السنة والجماعة وزعزعة الثقة بما فيها، حتى يتسنى لهم ولغيرهم العبث بعقائد الأمة، وثوابتها الفكرية والمنهجية والأخلاقية، والاجتراء على الشريعة وأحكامها الفقهية بغير أساس علمي أو أصول صحيحة.

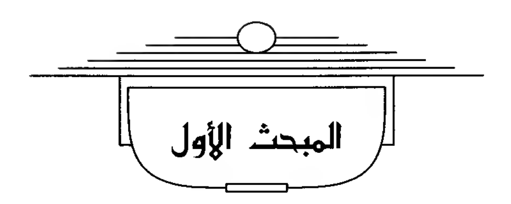
وبعد الدراسة المتأنية لما كتبه عامة العلمانيين المعاصرين أمكن الوقوف على الشبهات والافتراءات التالية:

١ - **الشبهة الأولى**: قولهم إن المفسر ينشئ معنى النص بدعوى أن النصوص قوالب فارغة من المعاني.

٢ - **الشبهة الثانية**: استحالة الوصول لمراد الله من النصوص.

٣ - **الشبهة الثالثة**: قولهم: إن التفسير يحول النص من الصبغة الإلٓهية إلى الصبغة البشرية.

٤ - **الشبهة الرابعة**: خلو علم التفسير من القواعد والضوابط والأصول.



المبحث الأول

شبهة أن المفسر ينشئ معنى النص بدعوى أن النصوص قوالب فارغة من المعاني والرد عليها

يدعي العلمانيون أن المفسر ينشئ معنى النص من عند نفسه، ولا يكشف عن المعنى المراد لله تعالى، بدعوى أن النصوص قوالب فارغة من المعاني، وتتجلى هذه المقولة الباطلة في كتابات عدد من العلمانيين المعاصرين، وقد اخترت من أقوالهم هذه النماذج التي تعبر عن هذه الفرية.

يقول د. حسن حنفي: «للنص القرآني في بدايته واقعة محددة معروفة في أسباب النزول، يغفل الدليل النقلي ليس فقط الواقعة الجديدة المشابهة؛ بل أيضًا الواقعة الأولى، وبالتالي يستخدم النص طائرًا في الهواء بلا محل يخلق واقعه من نفسه فيظل فارغًا بلا مضمون، **وينغلق النص على ذاته أو يستعمل في غير موضوعه طبقًا للهوى والمصلحة كواقع بديل.**

إن النص بطبيعته مجرد صورة عامة تحتاج إلى مضمون يملؤها، **وهذا المضمون بطبيعته قالب فارغ يمكن ملؤه من حاجات العصر ومقتضياته** التي هي بناء الحياة الإنسانية التي عبر عنها الوحي بالمقاصد العامة، ومن ثم فالتأويل ضرورة للنص، ولا يوجد نص إلا ويمكن تأويله من أجل إيجاد الواقع الخاص به.

لا يعني التأويل هنا بالضرورة إخراج النص من معنى حقيقي إلى معنى مجازي لقرينة، بل هو وضع مضمون معاصر للنص؛ لأن النص قالب بلا مضمون»[(١)].

(١) مشروع اليسار الإسلامي (٢/ ٣٩٧).

تحليل الشبهة:

ـ قوله: **(فيظل فارغًا بلا مضمون)** وقوله: **(النص بطبيعته مجرد صورة عامة تحتاج إلى مضمون يملؤها)**.

يصرح الكاتب العلماني بوضوح بأن القرآن الكريم لا معنى له، وبالرغم من أن لازم هذا القول هو الكفر، لما يتضمنه من وصف لله تعالى بالعبث، وتعرية أفعاله وصفاته وكلامه عن الاتصاف بالحكمة والحق، ونزع الهدى والبيان عن القرآن، وبالتالي لا يحتاج إلى رد، إلا أنني سوف أتعرض لهذه المسألة بالشرح والبيان من الناحية اللغوية، والأصولية، والعقدية، وذلك ليس إلا لصدوره ممن يدعي أنه «مفكر إسلامي، ومجدد إسلامي»!

ـ قوله: **«يستخدم في غير موضوعه طبقًا للهوى والمصلحة كواقع بديل»**.

هنا تناقض ظاهر؛ إذ كيف يكون النص فارغًا من المعنى والمضمون ثم يدعي استخدامه في غير موضوعه طبقًا للهوى والمصلحة؟ فلو كان بغير معنى ـ حسب زعمه ـ لكان استخدامه في كل اتجاه صحيحًا.

ـ قوله: **«وضع مضمون معاصر للنص لأن النص قالب بدون مضمون»**.

قوله: **«وضع»** يوضح فيه أن دور المفسر هو دور الإنشاء والتأليف وليس دور الكشف والبيان، وهذا خلاف معنى التفسير الذي يعرفه العلماء.

ـ قوله: **«التأويل ضرورة للنص»** لم يوضح الكاتب مقصده من استخدام كلمة تأويل؛ إذ إن لهذه الكلمة عدة معانٍ بعدة إطلاقات، فهي عند المتقدمين مرادفة للتفسير، وعند المتأخرين «حمل اللفظ على غير ظاهره لمانع يمنع من إرادة الظاهر»[1].

وهو قول يوضح أن أي محاولة لمعرفة معنى النص (التفسير) هي من وجهة نظره تأويل، أي محاولة لوضع معانٍ من عند المفسر؛ لأنه يرى أن النص بدون معنى، ومن هذا يتضح أن استخدامه لكلمة «تأويل» هو نفس استخدامه لكلمة «تفسير» التي تستخدم في عرف علماء التفسير لمعنى الكشف

---

(١) حاشية البناني على متن جمع الجوامع (٢٠/٥٣)، ط. دار الفكر ـ بيروت.

والبيان والشرح لمراد الله، وكذا فقد صرّح في مواضع أخرى أن ذكر الواقعة التي كانت سبب النزول هو التفسير الوحيد للآية، أما معناها وتأويلها فهو ما يضعه المفسر من نفسه.

«**ولا يعني التأويل**...» يرفض الدكتور المعنى الاصطلاحي للتأويل عند المتأخرين، وينشئ له معنى جديدًا وهو وضع مضمون معاصر للنص.

واستخدام الكاتب لمصطلح معروف المعنى، ثم تغيير معناه واستخدامه بالمعنى الجديد، فيه كثير من التدليس والإيهام للقارئ، وهو ما يمكن تسميته بـ (لعبة المصطلحات) حيث إنه يستخدم المصطلح مرة في معناه الاصطلاحي المعروف، ومرة في اصطلاحه الخاص به، مما يوقع القارئ في الحيرة والخطأ في الفهم.

٢ ـ يقول د. نصر حامد أبو زيد:

«ويستحيل أن يدعي أحد مطابقة فهمه للدلالة الذاتية للنص بفرض وجود مثل هذه الدلالة»[١].

تحليل الشبهة:

(استحالة مطابقة فهمه للدلالة الذاتية للنص) يعني بذلك أن ظاهر النصوص غير مراد للشارع وأن الوصول إلى ذلك المراد أي: مراد الله غير ممكن، كما أن استخدامه للفظ «فهمه» تحتمل عدة دلالات:

أولًا: قد يكون هذا إشارة إلى الفهم الباطني للقرآن ـ أو الإشاري الصوفي ـ ويرجح هذا أن الدكتور له كتاب كامل في تأويلات ابن عربي[٢] يمجد فيها فهمه للقرآن. وكذلك صرّح بذلك عند كلامه عن المغزى والمعنى[٣].

ثانيًا: استعاضة الكاتب بلفظ (فهمه) عن لفظ تفسيره.

---

(١) نقد الخطاب الديني (ص٢١٩).

(٢) يراجع: فلسفة التأويل دراسة في تأويل القرآن عند محمد بن عربي، لنصر أبو زيد، ط٤، المركز الثقافي العربي، سنة ١٩٩٨م.

(٣) انظر: الباب الثالث، مبحث التأويل من هذه الرسالة.

وفيه محاولة لتقرير ما ينادي به دائمًا وهو محاولة فهم المغزى ـ مراد الله من النص ـ أي بعد معرفة «التفسير» الذي يسميه حرفيًا أو تاريخيًا، يجب أن يؤخذ منه «المغزى»، والمغزى عند د. نصر هو القدر الذي يفهمه المفسر ويعتمد فيه على رأيه الشخصي، ويختلف من مكان لمكان، ومن زمان لزمان، ثم يطرح التفسير التاريخي جانبًا، ويستخدم هذا المغزى المفهوم بديلًا للنص، وبالتالي الإشارة إلى أن مراد الله تعالى من النصوص يتغير ويصبح نوعًا من الألغاز، التي تحل بالاجتهادات الشخصية.

قوله: **«بفرض وجود مثل هذه الدلالة»** يعني أنه لا توجد دلالة ذاتية للنص في رأيه، ومما يدل على هذا أيضًا، أن مقولته هذه كانت ضمن سرده لآراء حسن حنفي السابقة على سبيل التقرير لها.

* المطلب الأول *

الرد النقلي

➢ أولًا: الاستدلال بالقرآن الكريم:

على عكس ما يدعي العلمانيون فإن القرآن الكريم قد تكررت فيه الآيات الدالة على كونه بيِّنًا في نفسه ومبيِّنًا بواسطة النبي ﷺ، وأن هذا البيان قاطعٌ للعذر مزيلٌ للجهل، كاف لإقامة الحجة على من يفهم اللسان العربي، ومن هذه الآيات:

الآية الأولى: قوله تعالى: ﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِّنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ٱسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلَـٰمَ ٱللَّهِ ثُمَّ أَبْلِغْهُ مَأْمَنَهُۥ﴾ [التوبة: ٦].

يقول العلامة الألوسي:

«﴿فَأَجِرْهُ﴾ أي: فأمِّنه ﴿حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلَـٰمَ ٱللَّهِ﴾ أي: يسمعه ويطلع على حقيقة ما تدعو إليه، والاقتصار على ذكر السماع لعدم الحاجة إلى شيء آخر في الفهم لكونهم من أهل الفصاحة واللسان.

والمراد بكلام الله تعالى: **الآيات المشتملة على ما يدل على التوحيد ونفي الشبه والشبيه**. وقيل: سورة براءة، وقيل: جميع القرآن؛ لأن تمام

الدلائل والبينات فيه، ورجح كون ﴿حَتَّىٰ﴾ للتعليل، بدليل قوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَبْلِغْهُ مَأْمَنَهُۥ﴾.

﴿ذَٰلِكَ﴾ أي: الأمن أو الأمر، ﴿بِأَنَّهُمْ﴾ أي بسبب أنهم ﴿قَوْمٌ لَّا يَعْلَمُونَ﴾ ما الإسلام وما حقيقة ما تدعو إليه، أو قوم جهلة، فلا بد من إعطاء الأمان حتى يفهموا ذلك ولا يبقى لهم معذرة أصلًا. والآية كما قال الحسن محكمة»[1] اهـ.

وإلى مثل هذا ذهب الطبري[2]، فقال: «﴿فَأَجِرْهُ﴾، يقول: فأمِّنه ﴿حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلَٰمَ ٱللَّهِ﴾ ويتلوه عليه ﴿ثُمَّ أَبْلِغْهُ مَأْمَنَهُۥ﴾ يقول: ثم رُدَّه بعد سماعه كلام الله إن هو أبى أن يسلم ولم يتعظ بما تلوته عليه من كلام الله فيؤمن به، ﴿مَأْمَنَهُۥ﴾ يقول: إلى حيث يأمن منك وممن في طاعتك حتى يلحق بداره وقومه من المشركين» اهـ.

وذكر الطبري أن ممن قال بذلك من أهل التفسير: ابن إسحاق، ومجاهد، والضحاك[3].

وكما نص صاحب التحرير والتنوير[4] على أن الغاية المذكورة في قوله تعالى: ﴿يَسْمَعَ كَلَٰمَ ٱللَّهِ﴾ تنتهي بإسماعه آيات القرآن وعرض الآيات عليه، فإذا تم ذلك فقد تمت أغراض إقامته في ديار المسلمين.

وجه الدلالة من الآية:

١ ـ أن المعتبر في الشرع لإقامة الحجة هو إفهام الدليل وليس فقط إبلاغ الدليل، والله تعالى قد أمر نبيه بإقامة الحجة على الكافر بمجرد إسماعه القرآن فدل ذلك على أن هذا كاف ـ بالنسبة للعربي أو من كان كالعربي في فهم اللسان ـ في معرفة حقيقة التوحيد وشرائع الدين إجمالًا، ثم يبلغه مأمنه مع قومه الكفار، وهذا يدل على أن القرآن له دلالة واضحة في بيان أصول الدين وحقائقه، وهذا حال عامة آياته، ولا يعتريه الغموض إلا في أشياء قليلة لدى

---

(١) روح المعاني (١٠/٥٣) باختصار. (٢) انظر: جامع البيان للطبري (٦/ ٨٠).
(٣) انظر: جامع البيان للطبري (٦/ ٧٩).
(٤) انظر: التحرير والتنوير للطاهر بن عاشور (١٠/ ١١٨).

بعض الخلق لا تؤثر على أصول العقيدة والشريعة، وكل من يفهم اللسان العربي الذي نزل به القرآن قادر على فهم دلالات آياته فهمًا يعصم دمه وماله ويدخله في حظيرة الإسلام إن أقر وعمل، ولذا فقد امتن الله على عباده بإنزاله القرآن بلسان عربي، وعلل ذلك بإمكان فهمه وتعقله، فقال تعالى: ﴿إِنَّا جَعَلْنَٰهُ قُرْءَٰنًا عَرَبِيًّا لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ [الزخرف: ٣]، ﴿وَكَذَٰلِكَ أَنزَلْنَٰهُ حُكْمًا عَرَبِيًّا﴾ [الرعد: ٣٧] ﴿سُورَةٌ أَنزَلْنَٰهَا وَفَرَضْنَٰهَا وَأَنزَلْنَا فِيهَآ ءَايَٰتٍۭ بَيِّنَٰتٍ لَّعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾ [النور: ١].

٢ ـ وصف الله تعالى القرآن بأنه كلام الله، والكلام هو(١): عبارة عما اجتمع فيه أمران: اللفظ والإفادة.

والمراد باللفظ: الصوت المشتمل على بعض الحروف تحقيقًا أو تقديرًا.

والمراد المفيد: ما دلّ على معنى يَحْسُنُ السكوت عليه.

والقول: عبارة عن «اللفظ الدال على معنى»، فهو أعم من (الكلام)، و(الكلم) و(الكلمة) عمومًا مطلقًا لا عمومًا من وجه.

ـ والمقصود أن ألفاظ البشر إذا خلت عن المعنى والإفادة لا توصف بكونها كلامًا، فكيف بكلام الحكيم الخبير، فكيف يُريد العلمانيون أن يصفوه بكونه عاريًا عن الدلالة والإفهام والإفادة؟!

إن كلام الله ﷻ قد بلغ الكمال في سعة المعاني، وجمالها وبلاغتها ودلالتها، فلا يتطرق إليه النقص ولا البطلان من أي وجه من الوجوه. وقد نفى ﷻ العوج والنقص عن كلامه، فقال تعالى: ﴿قُرْءَانًا عَرَبِيًّا غَيْرَ ذِى عِوَجٍ لَّعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ﴾ [الزمر: ٢٨] ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ عَلَىٰ عَبْدِهِ ٱلْكِتَٰبَ وَلَمْ يَجْعَل لَّهُۥ عِوَجَا﴾ [الكهف: ١].

ومن ذلك نفي العوج عن الألفاظ فهي سهلة الأداء قريبة من الأسماع والقلوب، وكذا نفي العوج عن معانيه، فهي واضحة، بينة، منزهة عن النقص والتناقض والغموض. وأخبر ﷻ أيضًا أنه بيَّن آياته أكمل تبيين وأتقنها أيما إتقان، وفصلها بتمييز الحق عن الباطل، والرشد عن الضلال، تفصيلًا كاملًا

---

(١) أوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك بشرح محمد محيي الدين عبد الحميد (١/ ١١، ١٢)، دار الفكر.

كاشفًا لا لبس فيه لكونه صادرًا من حكيم خبير، قال تعالى: ﴿كِتَٰبٌ أُحۡكِمَتۡ ءَايَٰتُهُۥ ثُمَّ فُصِّلَتۡ مِن لَّدُنۡ حَكِيمٍ خَبِيرٍ﴾ [هود: ١]، ووصفه بأنه ﴿قُرۡءَانٌ مَّجِيدٌ﴾، والمجيد: سعة الأوصاف وعظمتها، وذلك لسعة معاني القرآن وعظمتها[1].

الآية الثانية: قوله تعالى: ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوۡمِهِۦ لِيُبَيِّنَ لَهُمۡۖ﴾ [إبراهيم: ٤]، قوله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبۡعَثَ رَسُولٗا﴾ [الإسراء: ١٥].

قال الطبري في تأويل قوله تعالى: ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوۡمِهِۦ لِيُبَيِّنَ لَهُمۡۖ﴾: «وما أرسلنا إلى أمة من الأمم يا محمد قبلك ومن قبل قومك رسولًا إلا بلسان الأمة التي أرسلناه إليها ولغتهم». ﴿لِيُبَيِّنَ لَهُمۡۖ﴾ يقول: «ليفهمهم ما أرسله الله به إليهم من أمره ونهيه ليثبت حجة الله عليهم، ثم التوفيق والخذلان بيد الله، فيخذل عن قبول ما أتاه به رسوله من عنده من شاء منهم، ويوفق لقبوله من شاء، ولذلك رفع ﴿فَيُضِلُّ﴾ [إبراهيم: ٤]؛ لأنه أُريد به الابتداء لا العطف على ما قبله»[2].

ولهذه الأدلة وأمثالها ذهب العلماء إلى أن المعتبر في إقامة الحجة هو إفهام الحجة وليس فقط إبلاغ الحجة.

وأوضح تعالى أن سنته أن يرسل كل رسول بلسان قومه حتى يحصل المقصود من الرسالة، فيكون الرسول مبينًا في كلامه وبلاغه، ويكون المخاطب قادرًا على الفهم، متمكنًا من الإدراك، وبهذا تقوم الحجة وتنقطع المعذرة، وذلك بالبيان من الرسول والفهم من المرسل إليه، ولهذا قال موسى ـ في تعليل سؤاله الله أن يرسل معه أخاه هارون وزيرًا ـ قال تعالى: ﴿وَأَخِي هَٰرُونُ هُوَ أَفۡصَحُ مِنِّي لِسَانٗا فَأَرۡسِلۡهُ مَعِيَ رِدۡءٗا يُصَدِّقُنِيٓۖ إِنِّيٓ أَخَافُ أَن يُكَذِّبُونِ﴾ [القصص: ٣٤]. فلو أن الله تعالى خاطب أمة بغير لسانها، لما فهمت خطابه لها، ومن ثَمَّ لم تقم الحجة عليها بذلك الخطاب، وقد قال الله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبۡعَثَ رَسُولٗا﴾ [الإسراء: ١٥]. قال أبو جعفر الطبري ـ رحمه الله

---

(١) انظر: مقدمة تيسير الكريم الرحمن في تفسير آيات المنان للسعدي.
(٢) انظر: جامع البيان للطبري (١٣/ ١٨٠).

تعالى ـ: «وما كنا مهلكي قوم إلا بعد الإعذار إليهم بالرسل وإقامة الحجة عليهم بالآيات التي تقطع عذرهم»[1].

«إنه غير جائز أن يخاطب الله ـ جل ذكره ـ أحدًا من خلقه إلا بما يفهمه المخاطب، ولا يرسل إلى أحد منهم رسولًا برسالة إلا بلسان وبيان يفهمه المرسل إليه، لأن المخاطب (المرسل إليه) إن لم يفهم ما خوطب به وأنزل إليه، فحاله قبل الخطاب وقبل مجيء الرسالة وبعده سواء، إذا لم يفده الخطاب والرسالة شيئًا كان به قبل ذلك جاهلًا». وبذلك يتبين استحالة كون القرآن لا معنى له؛ لأن ذلك يتنافى مع الهدف من الإرسال والإبلاغ.

الآية الثالثة: قوله تعالى: ﴿كِتَٰبٌ أَنزَلْنَٰهُ إِلَيْكَ مُبَٰرَكٌ لِّيَدَّبَّرُوٓا۟ ءَايَٰتِهِۦ وَلِيَتَذَكَّرَ أُو۟لُوا۟ ٱلْأَلْبَٰبِ﴾ [ص: ٢٩].

وقوله تعالى: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلْقُرْءَانَ أَمْ عَلَىٰ قُلُوبٍ أَقْفَالُهَآ﴾ [محمد: ٢٤].

وقوله تعالى: ﴿أَفَلَمْ يَدَّبَّرُوا۟ ٱلْقَوْلَ﴾ [المؤمنون: ٦٨].

التدبر هو: النظر في عاقبة الأمر والتفكر فيه. وتدبر الكلام: هو النظر في أوله وآخره، ثم إعادة النظر مرة بعد مرة، ولهذا جاء على وزن التفعل، كالتجرع، والتفهم؛ ولذلك قيل إنه مشتق من النظر في أدبار الأمور، وهي أواخرها وعواقبها[2].

وتدبر معاني ما ليس له معنى مستحيل عقلًا، فإما يقر العلمانيون بمعاني الآيات السابقة من ضرورة تفهم معاني القرآن، وإما رد وتكذيب تلك الآيات عند الإصرار على كونه بلا معنى.

➢ ثانيًا: الاستدلال بالأحاديث النبوية:

الحديث الأول: روى الطبري أن عمر رضي الله عنه خطب الناس يوم الجمعة، فقال: وإني والله ما أدع بعدي شيئًا هو أهم إليَّ من الكلالة، وقد سألت عنها رسول الله ﷺ، فما أغلظ لي في شيء ما أغلظ لي فيها، حتى طعنني في

---

(١) انظر: جامع البيان (١٥/ ٥٤).

(٢) انظر: لسان العرب (٤/ ٢٧٣)، الفروق اللغوية للعسكري (ص٥٨).

نحري وقال: «**تكفيك آية الصيف، التي أنزلت في آخر سورة النساء**»[1] وإن أعش أقضِ فيها بقضية لا يختلف فيها أحد قرأ القرآن.

وفي رواية أنه ﷺ قال له: «**ألم تسمع الآية التي أنزلت في الصيف؟**»، فأعادها ثلاثًا[2] اهـ.

وجه الدلالة من الحديث:

أن النبي ﷺ لم يبين لعمر مزيد بيان في أمر الكلالة عما ذكر في القرآن، وأوكله إلى سمعه للقرآن وأوضح أن ذلك كافٍ فقال: «**ألم تسمع...**».

وهذا يدل على أن القرآن له دلالة مدركة بمجرد السمع لمن هو من أهل اللسان بحيث لا تحتاج إلى مزيد بيان، لا من الرسول ﷺ ولا من غيره. وبهذا قال الماوردي والرُّوياني[3] وغيرهما، فقالوا: مسألة: الواجب على الرسول ﷺ بيانه هو الأحكام التي ليست في كتاب الله.

وقال الشاشي معلقًا على الحديث المذكور في أمر الكلالة: «فدل هذا على أن الواجب عليه من البيان ما لم يتوصل إلى معرفته إلا ببيانه، فأما ما جعل في الكتاب بيانه، وكان يتوصل إليه بالتدبر فليس عليه بيانه»[4] اهـ.

وقد يعترض معترض على هذا الاستدلال بما روي عن عمر رضي الله عنه أنه خطب الناس فقال: «ثلاث لو بيَّنها رسول الله كان أحب إليَّ من الدنيا وما فيها: الجد، والكلالة، وأبواب الربا»، وفي رواية: «الخلافة»[5].

وما روي عنه ـ أيضًا ـ أنه قال في جمع من الصحابة: «لأقضين في الكلالة قضاء تتحدث به النساء في خدورها»، وأنه كتب كتابًا في ذلك فمكث يستخير الله فيه، فلما طُعن دعا بالكتاب فمحاه.

فالجواب: أن تحير عمر في أمر الكلالة ليس تحيرًا في فهم ما ذكره الله

---

(١) صحيح ابن ماجه رقم (٢٢٢٠).

(٢) صحيح مسلم، كتاب الفرائض، رقم (٣٠٣٥)، ومسند أحمد رقم (١٨١).

(٣) انظر: البحر المحيط للزركشي (٣/ ٤٨٣)، ط. ثانية، سنة ١٤١٣هـ ـ ١٩٩٢م، دار الصفوة.

(٤) المصدر السابق.

(٥) صحيح البخاري (٥٥٨٨)، ومسلم (٣٠٣٢) وانظر: المحلىٰ، لابن حزم (٨/ ٣٠٦)، وأحكام القرآن، لابن العربي (١/ ١٧).

تعالى في كتابه، ولكنه في اندراج ما لم يذكره القرآن تحت ما ذكره بالقياس، وذلك لأن القرآن أورد أربع آيات في الكلالة، آيتي سورة النساء المذكور فيهما لفظ الكلالة، وآية في أول سورة النساء التي فيها: ﴿فَإِن لَّمْ يَكُن لَّهُۥ وَلَدٌ وَوَرِثَهُۥٓ أَبَوَاهُ فَلِأُمِّهِ ٱلثُّلُثُ﴾، وآية آخر سورة الأنفال التي فيها: ﴿وَأُوْلُواْ ٱلْأَرْحَامِ . . .﴾.

فلا شك أن كل فريضة ليس فيها ولد ولا والد فهي كلالة بالاتفاق، أما الفريضة التي فيها ولد وليس فيها والد فقد وقع الخلاف فيها» اهـ.

الحديث الثاني: عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «... **وما اجتمع قوم في بيت من بيوت الله يتلون كتاب الله ويتدارسونه بينهم إلا نزلت عليهم السكينة، وغشيتهم الرحمة، وحفتهم الملائكة وذكرهم الله فيمن عنده**»[1].

وجه الدلالة: في الحديث ذكر التلاوة التي هي مذاكرة الألفاظ، والمدارسة التي هي مذاكرة المعاني، ولا تصح المدارسة إلا بالفهم لمعاني التنزيل. وفي هذا المعنى رويت كثير من الآثار عن الصحابة ـ رضوان الله عليهم ـ أنهم كانوا يصرفون هممهم وعنايتهم إلى فهم القرآن والعمل به مثلما يصرفون هممهم إلى حفظه وتلاوته، فعن أبي عبد الرحمن السلمي عن عثمان وابن مسعود وأبي بن كعب رضي الله عنهم: أن رسول الله ﷺ كان يقرئهم العشر فلا يجاوزونها إلى عشر أخرى حتى يتعلموا ما فيها من العمل، «فتعلَّمنا القرآن والعمل جميعًا»[2].

الحديث الثالث: وعن عبد الله بن عمرو أن النبي ﷺ قال: «**لم يفقه من قرأ القرآن في أقل من ثلاث**»[3]، أي ثلاث ليال، وهذا يدل بمفهومه على أن من قرأه في أكثر من ثلاث أمكنه التفقه والتفهم، وكيف يصح الفقه ممن هو جاهل بمعاني النصوص وما دلت عليه؟

---

(١) صحيح مسلم، كتاب الذكر والدعاء، رقم (٤٨٦٧)، وسنن أبي داود، كتاب الصلاة رقم (١٢٤٣).

(٢) مسند أحمد، رقم (٢٢٣٨٤)، الجامع لأحكام القرآن (١/ ٣٩)، وعزاه إلى كتاب أبي عمرو الداني، جامع البيان للطبري (١/ ٦٠، ٨٢).

(٣) رواه الترمذي في سننه (٨/ ١٤٥)، كتاب القراءات، باب في كم يختم القرآن، حديث رقم (٢٩٥٠). قال أبو عيسى: «هذا حديث حسن صحيح».

الحديث الرابع: وقال زيد بن ثابت ﷺ: سمعت رسول الله ﷺ يقول: **«نَضَّرَ الله امرأً سمع منا حديثًا فحفظه حتى يبلِّغه غيره؛ فرُبَّ حامل فقه إلى من هو أفقه منه، ورُبَّ حامل فقه ليس بفقيه»**[(١)]، وفي رواية عن عبد الله بن مسعود ﷺ قال: «نضَّر الله امرأً سمع منا شيئًا فبلَّغه كما سمع؛ فرب مبلَّغ أوعى من سامع»[(٢)]، وله في رواية أخرى: «نضر الله امرأ سمع مقالتي فوعاها وحفظها وبلَّغها؛ فرب حامل فقه إلى من هو أفقه منه»[(٣)].

وجه الدلالة في الأحاديث: في هذه النصوص ذكر السماع من الرسول ﷺ، وإتقان الحفظ، والدقة في التبليغ رجاء أن يحمل الراوي النص إلى من هو أفقه منه، أي أشد معرفة بالمعاني وعمقًا فيها. وفيه ذكر التفاضل بين الناس في الفقه، وكل بحسبه من العلم والفهم والفقه، والناس في ذلك أحد أربعة رجال:

١ - رجل يحفظ النصوص ويراعي الألفاظ من غير فقه فيها.

٢ - ورجل يحفظ النصوص ويراعي الألفاظ مع الفقه فيها.

٣ - ورجل له فهم وفقه، ولكن ليس له عناية بالألفاظ وحفظها.

٤ - ورجل لا حفظ له ولا فهم، وهو شر الأربعة.

فمن جعل الصحابة وخيار الأمة من النوع الأول فقد أزرى بهذه الأمة في دينها وعلمها، وعارض بذلك النقل والعقل، أما النقل فمثل قوله تعالى: ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ﴾ [آل عمران: ١١٠]، وأولى الناس بالدخول في حكم هذه الخيرية الصحابة ﷺ الذين عاينوا نزول هذه الآية، وإن لم تكن الخيرية خيرية دين وعلم وفهم وفقه، ثم طاعة واستجابة لله ولرسوله، فأي شيء تكون؟ ومثل قوله ﷺ: **«خير الناس قرني، ثم الذين يلونهم، ثم الذين يلونهم»**[(٤)].

---

(١) رواه الترمذي في سننه (٧/٣٠٦) كتاب العلم، باب ما جاء في الحث على تبليغ السماع، حديث رقم (٢٦٥٨)، قال أبو عيسى: «حديث حسن».

(٢) المرجع السابق (٧/٣٠٦، ٣٠٧)، حديث رقم (٢٦٥٩). قال أبو عيسى: «هذا حديث حسن صحيح».

(٣) المرجع السابق (٧/٣٠٧)، حديث رقم (٢٦٦٠).

(٤) رواه البخاري في صحيحه (١١/٢٤٤) فتح الباري من حديث عبد الله بن مسعود. =

وأما العقل فيقرر أن يكون أولى الناس بالفهم لخطاب الرجل خاصته وحوارييه، الذين عايشوه وعرفوا عادته في الكلام وتيقنوا مراده بألفاظه، وقد كان لأصحاب رسول الله ﷺ من ذلك القدر الأعلى، ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم.

فإذا كان من المستنكر أن ينقل الصحابة ـ رضوان الله عليهم ـ أحاديث رسول الله ﷺ دون فهم معناها، فكيف يعقل نقلهم لكتاب ربهم ـ الذي هو أصل الدين والشرع ـ دون فهم معانيه؟

هذا مع تصريح بعض الصحابة رضوان الله عليهم ـ وهم عدول ثقات ـ بأنهم علموا الكثير من معاني آيات القرآن الكريم، ومن أمثلة ذلك قول ابن مسعود: «والذي لا إله غيره، ما نزلت آية في كتاب الله تعالى إلا وأنا أعلم فيمن نزلت، وأين نزلت»[(1)].

إضافة إلى ذلك فإن كثيرًا من أحاديث رسول الله ﷺ هي في حد ذاتها شرح لآيات القرآن، أو تخصيص لعامه أو تقييد لمطلقه أو بيان لمجمله، ففهم هذه الأحاديث ونقلها هو فهم لكثير من آيات القرآن التي يدعي العلمانيون ـ كبرت كلمة تخرج من أفواههم ـ أنه لا معنى له.

* المطلب الثاني *

الرد من الناحية الأصولية

الناظر في كلام الأصوليين حول معنى الدلالة وخطاب الشارع يدرك أن كلام العلمانيين حول انعدام الدلالة الذاتية للنصوص ساقط من عدة أوجه، وقد استخلصت من كلامهم النقاط الآتية:

= كتاب الرقاق، باب ما يحذر من زهرة الدنيا والتنافس فيها، رقم الحديث (٦٤٢٩) ورقم (٦٤٢٨). وانظر: كتاب الإيمان والنذور منه (١١/٥٤٣)، باب إذا قال: أشهد بالله أو شهدت بالله، الحديث رقم (٦٦٥٨).

(١) أخرجه البخاري، رقم (٥٠٠٢)، كتاب فضائل القرآن، باب القراء من أصحاب النبي ﷺ.

أولًا: استحالة انفكاك الدلالة (المعنى) عن الدليل.

ثانيًا: استحالة احتواء القرآن على ما لا معنى له عمومًا لكونه خطابًا، والخطاب لا بد فيه من الإفهام.

ثالثًا: استحالة كون الآيات التي تحتوي على الأحكام الشرعية لا معنى لها، لاستحالة التكليف بغير الممكن.

➢ أولًا: استحالة انفكاك الدلالة عن الدليل:

الدلالة: مصدر دلّ يدلُّ دلالة، بفتح الدال وكسرها وضمها، وهي بمعنى ما يتوصل به إلى معرفة الشيء، كدلالة الألفاظ على المعاني، واسم الفاعل، دال ودليل، وهو المرشد والكاشف. وقد يسمى الدليل دلالة كتسمية الشيء بمصدره[(١)].

وتنقسم الدلالة باعتبارات كثيرة، فهي من حيث النطق تنقسم إلى دلالة لفظية، ودلالة غير لفظية.

والدلالة اللفظية هي: كون اللفظ بحيث إذا سمع التفتت النفس منه إلى آخر[(٢)].

والدلالة اللفظية تنقسم إلى ثلاثة أقسام:

- **دلالة لفظية طبيعية**: كدلالة لفظ (آه) على الألم.
- **دلالة لفظية عقلية**: كدلالة المتكلم من وراء جدار على وجوده.
- **دلالة لفظية وضعية**: وهي دلالة اللفظ على ما وضع له في اللغة.

وعرَّفها الكمال ابن الهمام بقوله: كون اللفظ بحيث إذا أرسل فهم المعنى، للعلم بوضعه[(٣)].

والدلالة اللفظية الوضعية هي المعتبرة في دلالات ألفاظ القرآن الكريم؛ لأن ألفاظه عربية موضوعة لمعانٍ تعرفها العرب من لغتها.

---

(١) المصباح المنير (١/ ٢١٣)، تهذيب اللغة (١٤/ ٦٧).

(٢) شرح الكوكب المنير لابن النجار الحنبلي (١/ ١٢٥).

(٣) شرح الكوكب المنير (١/ ١٢٥).

والدلالة تقوم على ركنين أساسيين:

١ ـ **الدالّ:** وهو اللفظ أو النص.

٢ ـ **المدلول:** وهو المعنى الذي يقتضيه الدالّ ويرمي إليه.

والعلاقة بينهما هي الدلالة. والدلالة أمر معنوي يعتمد على الفهم والإدراك.

والدلالة أمر يوصف به المعنى الذي دل عليه الدليل، فهي حاصلة ولازمة بمجرد إظهار الدليل وهو اللفظ أو النص، وهذا التلازم لا تنفك عنه الألفاظ، فهي وصف ملازم لاسمها، والدلالة لا تنفك عن الدليل سواء أدركها السامع أو لم يدركها[١].

وعليه فإن مجرد استخدام لفظ دلالة من العلمانيين يجعلهم يقعون في تناقض، حيث لا تطلق هذه اللفظة إلا على ما يستلزم من فهمه فهم شيء آخر، وهذا يجعلهم يسلمون بأن القرآن له دلالة، أو يضطرون إلى القول بأنه أصوات لا معنى لها، أو ألفاظ مبهمة ومهملة، كمقلوب «زيد». وحينئذ يسأل د. نصر أبو زيد: هل ما كتب من علوم القرآن الكريم وبلاغة آياته ونحو ذلك، كان لدلالة آيات القرآن الكريم على معانيها، أم كانت ألفاظًا لا معنى لها ثم أنشأ هو معناها؟!

➢ ثانيًا: استحالة احتواء القرآن على ما لا معنى له:

درج الأصوليون على تسمية النص الشرعي (القرآن والسنة) بالخطاب الشرعي، وهو الصريح المباشر[٢]، وقد استعمل العلمانيون هذه التسمية أيضًا فأطلقوا على القرآن والسنة «الخطاب الديني» وجعلوه عنوانًا لبعض كتبهم مثل (نقد الخطاب الديني لنصر أبو زيد، أو بعض مقالاتهم، مثل تجديد الخطاب الديني لأحمد عبد المعطي حجازي).

---

(١) المصدر السابق.

(٢) لأن الخطاب عند الأصوليين إما أن يكون صريحًا مباشرًا ويقصد به القرآن الكريم، أو يكون غير مباشر بأن يدل عليه دليل آخر كالسنة والإجماع والقياس، وهذه الأصول تكشف عن الخطاب الإلهي فقط.
انظر: شرح الكوكب المنير (١/ ٣٣٥)، نهاية السول (١/ ٣٩)، شرح العضد للإيجي علىٰ مختصر ابن الحاجب (١/ ٢٢١).

والخطاب: (قول يفهم منه مَن سمعه شيئًا مفيدًا مطلقًا)[1].

فـ«**القول**»: احترز به عن الإشارات والحركات المُفهمة.

وخرج بقيد «**يفهم**»: من لا يفهم، كالصغير والمجنون؛ إذ لا يتوجه إليه خطاب.

وقوله: «**من سمعه**» ليعم المواجهة بالخطاب وغيره.

وخرج بقوله: «**مفيدًا**» المهمل.

وقوله: «**مطلقًا**» ليعم حال قَصْد إفهام السامع وعدمه اهـ.

- أي إن خلو الكلام عن صفة الإفهام يخرجه عن كونه كلامًا أو خطابًا من الناحية اللغوية أو الأصولية، وبالتالي يتناقض هذا الأمر مع تسميتهم للقرآن بـ«الخطاب الديني».

وقد سمى العلماء كلام الله الأزلي خطابًا[2] وإلى هذا ذهب الأشعري، والقشيري[3]، وبالتالي ذهبوا إلى استحالة احتواء القرآن على ما لا معنى له.

وقد ادعى البعض أن هذه المسألة محل خلاف، والصحيح أن الخلاف في احتواء القرآن على أشياء لها معنى ولا نفهمه، أما ما لا معنى له أصلًا فلا. ومثل ذلك: الحروف المقطعة في أوائل السور، وقوله تعالى: ﴿كَأَنَّهُۥ رُءُوسُ ٱلشَّيَٰطِينِ﴾ [الصافات: ٦٥] ونحو ذلك.

وأجاب الجمهور[4] على ذلك بأن الحروف المقطعة لها معنى استأثر الله

---

(١) انظر: تعريف الخطاب، الإحكام للآمدي (١/ ٩٥)، تنقيح الأصول (ص٦٩).
انظر: شرح الكوكب المنير (١/ ٣٣٥)، نهاية السول (١/ ٣٩)، العضد على ابن الحاجب (١/ ٢٢١).

(٢) نقل الفتوحي (صاحب شرح الكوكب المنير) أن الآمدي وأبو بكر الباقلاني ذهبا أنه لا يسمى خطابًا في الأزل لعدم وجود المخاطبين حينئذ، ولكن أسموه أمرًا أو نهيًا، أو حكمًا كما سنوضح، والحكم من شروطه الإفهام، كما سيأتي فلا منافاة بين هذا الرأي والرأي السابق.

(٣) انظر: تعريف الخطاب: الإحكام للآمدي (١/ ٩٥)، وقد عرفه صاحب منهاج العقول في شرح مناهج الأصول (١/ ٣٨): بأنه توجيه الكلام للغير للإفهام في الحال أم في المستقبل.

(٤) انظر: شرح الكوكب المنير (١/ ٣٣٥).

بعلمه وبأن رءوس الشياطين مَثَلٌ في الاستقباح، على عادة العرب في ضرب الأمثال بما يتخيلونه قبيحًا، كقول امرئ القيس[1]:

أَيَقْتُلُني والمَشْرِفيُّ مُضَاجِعي ومسنونةٌ زُرقٌ كأنياب أغوالِ

مشبهًا بأنياب الأغوال لقبحها المستقر في النفوس.

قال مجد الدين بن تيمية: «يجوز أن يشتمل القرآن على ما لا يفهم معناه عندنا، وكذلك قال ابن برهان: يجوز عندنا، وقال قوم: لا يجوز ذلك، ثم بَحْثُ أصحابنا يقتضي أنه يفهم على سبيل الجملة، لا على سبيل التفصيل، ووافقنا أبو الطيب البصري، وحكاه عن أبي بكر الصيرفي، وكلهم تمسك بالآية»[2][3].

على أن هذا الذي لا يعلم معناه لنا، لا يتعلق به تكليف شرعي.

قال الجويني: «والمختار عندنا: أن كل ما يثبت التكليف في العلم به فيستحيل استمرار الإجمال فيه... وما لا يتعلق بأحكام التكليف فلا يبعد استمرار الإجمال فيه...»[4].

ويجب التفريق بين ما لا معنى له أصلًا، وبين ما لا يفهم له معنى، أما الأول: فلا يتصور أن مسلمًا يقول به؛ إذ إنه عبث يتنزه الباري ـ تعالى ـ عنه، وهو أيضًا ينافي وصف القرآن بالهدى والبيان، ولهذا قال القرافي: «والظاهر أن خلافهم فيما له معنى ولا نفهمه، أما ما لا معنى له أصلًا، فمنعه محل وفاق»[5].

---

(١) في أتقتلني. من ديوان امرئ القيس (ص١٤٢) من قصيدة مطلعها:

ألا عِمْ صباحًا أيها الطللُ البالي وهل يعمن من كان في العصر الخالي

المشرفي: سيف منسوب لقرى الشام، يقال لها: المشارف، والمسنونة الزرق: هي السهام المجودة الصافية، والأغوال: هي الشياطين.

(٢) المسودة (١٦٤).

(٣) وهي قوله تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ عَلَيْكَ ٱلْكِتَـٰبَ مِنْهُ ءَايَـٰتٌ مُّحْكَمَـٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلْكِتَـٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَـٰبِهَـٰتٌ ۖ فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِى قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَـٰبَهَ مِنْهُ ٱبْتِغَآءَ ٱلْفِتْنَةِ وَٱبْتِغَآءَ تَأْوِيلِهِۦ ۗ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ﴾ [آل عمران: ٧].

(٤) البرهان (١/ ٤٢٥).

(٥) شرح الكوكب المنير (٢/ ١٤٣) بتحقيق د. محمد الزحيلي ونزيه حماد، دار الفكر، دمشق، ١٤٠٠هـ ـ ١٩٨٠م.

وعلى هذا، فقد كانت معاني نصوص الكتاب والسنة مفهومة مدركة لجميع العرب المخاطبين بها، بل نزل القرآن على سبعة أحرف مبالغة في التوسعة عليهم[1]، حتى كانت جميع العرب تشترك في تفهمه وتدرك مقاصده، ولا سيما ما يحتاج إليه الناس في أمر الإيمان بالله ورسالاته، من معرفة معبودهم ومربوبهم، وكيفية عبادته وطاعته.

قال أبو عبيدة: «... فلم يحتج السلف ولا الذين أدركوا وحي الله - تعالى - إلى النبي ﷺ أن يسألوا عن معانيه؛ لأنهم كانوا عرب الألسن، فاستغنوا بعلمهم به عن المسألة عن معانيه وعما فيه مما في كلام العرب مثله من الوجوه والتلخيص، وفي القرآن مثل ما في الكلام العربي من وجوه الإعراب ومن الغريب والمعاني»[2].

وهذا الكلام من أبي عبيدة إنما يصح في الجملة، ولا يمنع هذا أن تخفى معاني بعض الأحرف على أهل الصنعة، كما قال الشافعي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «ولسان العرب أوسع الألسنة مذهبًا وأكثرها ألفاظًا، ولا نعلمه يحيط بجميع علمه إنسان غير نبي، ولكنه لا يذهب منه شيء على عامتها حتى يكون موجودًا فيها من يعرفه»[3].

فألفاظ التنزيل ومعانيه لا يشترط أن تكون جميعها معلومة عند كل أحد من أهل اللسان والخطاب، بل قد يخفى على بعضهم بعضها، على ما تقدم من تفاضلهم في العلم والفهم، لكن لا يخرج علم الشريعة عنهم حتى يكون موجودًا في عامتهم العلم به[4].

وما قصرت عنه فهوم أهل اللسان والخطاب من ألفاظ الكتاب والسنة ومعانيها فهو على ضربين[5]:

الأول: أن لا يتوقف فهم السياق ومعرفة المقصود عليه، فهذا لا يضر

---

(١) انظر: الموافقات (٢/ ٨٥).
(٢) مجاز القرآن (١/ ٨) بتصرف.
(٣) الرسالة (ص٤٢).
(٤) انظر: الرسالة (ص٤٢ - ٤٣)، والصاحبي لابن فارس (ص٤٧، ٤٨).
(٥) منهج الاستدلال على مسائل الاعتقاد (٢/ ٤٤٦ - ٤٤٧).

الجهل به؛ إذ العبرة بفهم السياق ومعرفة المقصود منه، والعبرة أيضًا بالمعنى التركيبي لا الإفرادي، ومعنى السياق وفهم المقصود منه هو الغاية التي تتطلع إليها النفوس، وإنما سيقت الألفاظ لأجل ذلك. ولهذا أعرض عمر رضي الله عنه عن البحث في معرفة الأبَّ في قوله تعالى: ﴿وَفَٰكِهَةً وَأَبًّا﴾ [عبس: ٣١](١)، وجعل ذلك من التكلف، لما كان المعنى العام معروفًا، وأن الأبَّ نوع من النبات، كل هذا مفهوم بمقتضى السياق، ودلالة الكلام العربي، أما حقيقة الأبِّ فهي مجهولة لديه، لكن لا يتوقف فهم المعنى الإجمالي على معرفة حقيقة هذه المفردة، فأعرض رضي الله عنه عنها. قال ابن كثير رحمه الله(٢): وهو محمول على أنه ـ أي عمر بن الخطاب ـ أراد أن يعرف شكله وجنسه وعينه، وإلا فهو وكل من قرأ هذه الآية يعلم أنه من نبات الأرض لقوله: ﴿فَأَنۢبَتۡنَا فِيهَا حَبًّا ﴿٢٧﴾ وَعِنَبًا وَقَضۡبًا ﴿٢٨﴾ وَزَيۡتُونًا وَنَخۡلًا ﴿٢٩﴾ وَحَدَآئِقَ غُلۡبًا ﴿٣٠﴾ وَفَٰكِهَةً وَأَبًّا﴾ [عبس: ٢٧ ـ ٣١].

الثاني: أن يتوقف فهم السياق وإدراك المقصود عليه، فهذا البحث فيه لا بد منه كما في قوله تعالى: ﴿أَوۡ يَأۡخُذَهُمۡ عَلَىٰ تَخَوُّفٖ فَإِنَّ رَبَّكُمۡ لَرَءُوفٞ رَّحِيمٌ﴾ [النحل: ٤٧].

قال سعيد بن المسيب رحمه الله: بينما عمر بن الخطاب رضي الله عنه على المنبر قال: «يا أيها الناس، ما تقولون في قول الله عز وجل: ﴿أَوۡ يَأۡخُذَهُمۡ عَلَىٰ تَخَوُّفٖ﴾؟» فسكت الناس. قال: فخرج شيخ من بني هذيل فقال: هي لغتنا يا أمير المؤمنين، التخوف: التنقص. فخرج رجل فقال: يا فلان، ما فعل دينك؟ قال: تخوفته، أي: تنقصته، فرجع فأخبر عمر. فقال عمر: أتعرف العرب ذلك في أشعارهم؟ قال: نعم، قال شاعرنا أبو كبير الهذلي يصف ناقة تنقص السير سنامها بعد تَمْكِه واكتنازه:

تخوف الرَّحْلُ منها تامِكًا قرِدًا   كما تخوف عُودَ النَّبعة السَّفَنُ(٣)

---

(١) روى هذا الأثر ابن جرير في تفسيره (٣٠/ ٥٩)، وصحح إسناده ابن كثير في تفسيره (٨/ ٣٤٨)، طبعة الشعب.

(٢) تفسير ابن كثير (٨/ ٣٤٨)، طبعة الشعب.

(٣) هذا البيت في كتاب شرح أشعار الهذليين (٣/ ١٣٣٦)، وفيه: «السير» بدل «الرحل». والتامك: المرتفع من السنام، والقرد: المتلبد بعضه على بعض، والسفن: ما ينحت =

فقال عمر: «يا أيها الناس، عليكم بديوان شعركم في الجاهلية فإن فيه تفسير كتابكم ومعاني كلامكم»[1].

والمقصود هنا بيان أن الشريعة قريبة الإدراك، سهلة الفهم، وذلك يعم مسائلها الاعتقادية والعملية، ولا ينكر تفاضل المدارك في الجملة، وإنما النظر في القدر المكلف به، قال شارح الطحاوية: (ولا ريب أن معرفة ما جاء به الرسول على التفصيل فرض على الكفاية...)[2].

فلو كان القرآن أو السنة بألفاظ لا يفهمها المخاطب إلا بعد تكلف عناء وركوب المشاق، لم يكن ميسرًا للذكر، مبذولًا للفهم، بل كان معسرًا يعز طلبه ونيله؛ وهذا ينافي الغاية التي وضعت لأجلها الشريعة، من الهداية والإرشاد، وإخراج الناس من الظلمات[3].

وبعد أن سمى الأصوليون وغيرهم القرآن خطابًا، درجوا على تقسيمه حسب متعلقه إلى قسمين:

- **الخطاب المتعلق بأفعال المكلفين.**
- **الخطاب غير المتعلق بأفعال المكلفين.**

والخطاب إذا تعلق بأفعال المكلفين كان هو الحكم عند الأصوليين، وهو قسمان: التكليفي والوضعي.

قال صاحب الكوكب المنير[4] مرجحًا لأحد تعريفات الحكم عند الأصوليين[5]: «الحكم الشرعي: **خطاب الله المتعلق بفعل المكلف**».

= به الشيء. انظر: الصحاح (١٥٧٨/٤) مادة: (تمك) (٥/ ٢١٣٥، ٢١٣٦) مادة: (سفن).

(١) تفسير القرطبي (١٠/ ١١٠، ١١١)، والموافقات (٢/ ٨٧، ٨٨)، وانظر: تفسير الطبري (١٤/ ١١٣).

(٢) شرح الطحاوية (ص٤).

(٣) منهج الاستدلال على مسائل الاعتقاد (٢/ ٤٤٨).

(٤) شرح الكوكب المنير للفتوحي (١/ ٣٣٥).

(٥) اتفق الأصوليون على أن خطاب الله المتعلق بأفعال المكلفين هو الحكم ولكن زاد بعضهم (بالاقتضاء أو التخيير أو الوضع) كابن الحاجب، واقتصر بعضهم على =

ف «**خطاب**»: جنس، وهو مصدر خاطب، لكن المراد هنا المخاطَبُ به على معنى المصدر الذي هو توصيل الكلام لمخاطَب، فهو من إطلاق المصدر على اسم المفعول.

وخرج خطاب غير الشارع بإضافة الخطاب إلى الله في قوله: «خطاب الله» إذ لا حكم إلا له سبحانه.

وخرج بقوله: «**المتعلق بفعل المكلف**» خمسة أشياء: الخطاب المتعلق بذات الله، وصفته، وفعله، وبذات المكلفين، وبذات الجماد.

فالأول: ما تعلق بذات الله، نحو قوله تعالى: ﴿شَهِدَ ٱللَّهُ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ﴾ [آل عمران: ١٨].

والثاني: ما تعلق بصفته، نحو قوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلْحَىُّ ٱلْقَيُّومُ﴾ [البقرة: ٢٥٥].

الثالث: ما تعلق بفعله، نحو قوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَىْءٍ﴾ [الزمر: ٦٢].

الرابع: ما تعلق بذات المكلفين، نحو قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَٰكُمْ ثُمَّ صَوَّرْنَٰكُمْ﴾ [الأعراف: ١١].

الخامس: ما تعلق بالجماد نحو قوله تعالى: ﴿وَيَوْمَ نُسَيِّرُ ٱلْجِبَالَ . . .﴾ [الكهف: ٤٧] اهـ.

وفعل المكلف(١): هو ما قابل الذات والصفة من الأحداث التي تصدر من المكلف من الأفعال القولية: كتكبيرة الإحرام، والكذب، والصادرة من الجوارح: كالقيام والقعود والركوع والسجود.

الخلاصة:

ومما سبق يتبين أن ألفاظ القرآن الكريم، إما أن تتعلق بأفعال المكلفين فتسمى حكمًا، أو لا تتعلق فتسمى خطابًا على الإطلاق، وعلى كلا الاعتبارين

= (بالاقتضاء أو التخيير) مثل البيضاوي، إلى غير ذلك من الفروق، وذلك لاقتصار بعضهم في التعريف على تعريف الحكم التكليفي أو جمعهم للتكليفي والوضعي في التعريف، أو ذكر التعريف مطلقًا . . . إلخ.

(١) نهاية السول للإسنوي (١/ ٣٩).

فلا يمكن أن تخلو نصوص القرآن عن وصف الإفهام ـ لأنه خطاب، والخطاب كما سبق لا بد فيه من الإفهام.

وكذلك لأنه كلام الله، فلو لم يكن له معنى لصار هذيانًا وكلامًا مهملًا، والله تعالى لا يتكلم بالمهمل، والهذيان ينزه عنه العاقل فكيف بالله؟!![1] وقد نقل القرافي، والفتوحي[2]، والآمدي[3]، والزركشي[4]، وغيرهم أن هذا ـ أي عدم احتواء القرآن على ما لا معنى له ـ محل اتفاق بين العلماء.

➢ ثالثًا: استحالة كون آيات الأحكام لا معنى لها:

ـ من البدهي أن آيات الأحكام هي جزء من خطاب الله ـ تعالى كما سبق ـ وأن الإفهام شرط في كونها خطابًا.

ـ وبالإضافة إلى ذلك فإن تعرية آيات الأحكام بالذات عن المعنى ينسف التكاليف الشرعية نسفًا، وبالتالي الدين كله؛ لأنه بُني على التكاليف، وما يترتب عليها من ثواب وعقاب، وجنة ونار واعتقاد في ذلك كله.

وهذه الاستحالة تعلل بالأسباب الآتية:

١ ـ تقسيم الحكم التكليفي[5] إلى (واجب، مندوب، مكروه، حرام...) مبني على الصيغة التي ورد بها الحكم. فإن ورد خطاب الشرع بطلب فعل مع جزم فإيجاب على المكلف نحو قوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ﴾، أو ورد بطلب فعل ليس معه جزم، فندب نحو قوله تعالى: ﴿وَأَشْهِدُوٓاْ إِذَا تَبَايَعْتُمْ﴾ [البقرة: ٢٨٢]، وإذا ورد خطاب الشرع بطلب ترك مع جزم فتحريم نحو قوله تعالى: ﴿لَا تَأْكُلُواْ ٱلرِّبَوٰٓاْ﴾ [آل عمران: ١٣٠].

وإذا ورد بطلب ترك ليس معه جزم فكراهة.

---

(١) انظر: شرح جمع الجوامع (١/ ٣٣٢). (٢) شرح الكوكب المنير (٢/ ١٤٣).
(٣) الإحكام للآمدي (١/ ١٦٧). (٤) البحر المحيط للزركشي.
(٥) قسم الأصوليون الحكم إلى: خطاب التكليف وخطاب الوضع، وخطاب الوضع هو: ما لم يرد في صيغته شيء من الصيغ المذكورة في خطاب التكليف، وورد بنحو صحة أو فساد أو نصب الشيء سببًا أو مانعًا أو شرطًا. (انظر: شرح الكوكب المنير للفتوحي ١/ ٣٤٢).

وإذا ورد خطاب الشرع بتخيير بين الفعل والترك فإباحة[1].

وانعدام المعنى يؤدي إلى إلغاء ذلك، وبالتالي لا سبيل إلى معرفة الحرام من الواجب من المباح... إلخ.

٢ ـ يشترط لكون الأمر محكومًا به من الشرع شروطًا ذكرها العلماء: مثل كونه ممكنًا، مقدورًا عليه، معلومًا، وانعدام هذه الشروط محال على الله لأن فيه وصف الله بالظلم والتكليف بالمحال وغير المقدور وغير المعلوم، وهذا محال على الله.

فالتكليف بغير الممكن تكليف بالمحال ولا يصح التكليف بالمحال[2]، بدليل قوله تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ [البقرة: ٢٨٦].

وكذلك يشترط لصحة التكليف بالفعل علم المكلف بحقيقته، أي حقيقة الفعل الذي كلف به، وإلا لم يتوجه قصده إليه لعدم تصور قصد ما لا يَعْلَم حقيقته. وإذا لم يتوجه قصده إليه لم يصح وجوده منه؛ لأن توجه القصد إلى الفعل من لوازم إيجاده؛ فإذا انتفى اللازم وهو القصد انتفى الملزوم، وهو الإيجاد[3].

ومن شروط المحكوم به أيضًا أن يعلم المكلف أنه مأمور به وأنه من الله تعالى، وإلا لم يتصور منه قصد الطاعة والامتثال بفعله ـ وإذا لم يتصور منه قصد الطاعة، فلا يكفي مجرده أي مجرد حصول الفعل منه من غير قصد الامتثال بفعله لقوله ﷺ: «إنما الأعمال بالنيات»[4].

وعلى ما سبق فإن القول بأن آيات الأحكام لا معنى لها يلزم منه القول بأن التكاليف الشرعية غير معلومة للعباد وغير مقدورة، ويترتب على ذلك القول بأن الله تعالى يكلف بالمحال، وهذا فاسد.

---

(١) انظر: شرح الكوكب المنير للفتوحي (١/ ٣٤٢).
(٢) انظر: شرح الكوكب المنير (١/ ٤٨٧)، الموافقات (٢/ ٧٦)، الإحكام للآمدي (١/ ١٣٥)، نهاية السول (١/ ١٨٦)، إرشاد الفحول (ص٩).
(٣) انظر: شرح الكوكب المنير (١/ ٤٩٠)، وانظر أيضًا: المستصفى (١/ ٨٦)، مختصر الطوخي (ص١٥)، المدخل إلى مذهب الإمام أحمد (ص٥٨).
(٤) انظر: المصادر السابقة.

٣ ـ كون العبد مكلفًا من الله تعالى، والشارع قد رتب على أفعاله آثارًا شرعية، يلزم منه كون ذلك العبد أهلًا للتكاليف وهو ما يسميه الأصوليون «الأهلية».

والأهلية هي «صلاحية الإنسان للوجوب له وعليه، أو لصدور الفعل منه على وجه يُعتد به شرعًا»(١).

ومن معاني هذه الصلاحية: العقل، البلوغ، القدرة، فلو كانت آيات الأحكام لا معنى لها لم يكن هناك وجه للتفريق بين تكليف العاقل والمجنون والصبي والبالغ لأنهم سواء في عدم الفهم.

قال الزركشي: «فالصبي ليس مكلفًا أصلًا لقصور فهمه عن إدراك معاني الخطاب»(٢).

وكذلك المجنون ليس بمكلف إجماعًا، ويستحيل تكليفه لأنه لا يعقل الأمر والنهي(٣).

فالتكليف خطاب كما سبق، وخطاب من لا عقل له ولا فهم محال، والمكلف به مطلوب حصوله من المكلف طاعة وامتثالًا؛ لأنه مأمور، والمأمور يجب أن يقصد إيقاع المأمور به على سبيل الطاعة والامتثال، والقصد إلى ذلك إنما يتصور بعد الفهم، لأن من لا يفهم لا يقال له: افهم، ولا يقال لمن لا يسمع: اسمع، ولا لمن لا يبصر: أبصر(٤).

واستدلوا على ذلك بأدلة كثيرة منها: **«رفع القلم عن ثلاث: عن النائم حتى يستيقظ، وعن الصبي حتى يكبر»**، وفي رواية: **«حتى يبلغ، وعن المجنون حتى يعقل»**(٥).

---

(١) انظر: المحصول في علم الأصول للرازي.

(٢) البحر المحيط (١/٣٤٦)، شرح الكوكب المنير للفتوحي (١/٤٩٩)، الإحكام للآمدي (١/١٥١).

(٣) المصدر السابق.

(٤) شرح الكوكب المنير (١/٤٩٩).

(٥) رواه أحمد وأبو داود والترمذي، وابن ماجه، والحاكم عن عائشة، وعلي، وعمر بألفاظ متقاربة. قال السيوطي: «حديث صحيح». انظر: سنن أبي داود (٤/١٩٨)، سنن الترمذي مع تحفة الأحوذي (٤/ ٦٨٥)، سنن ابن ماجه (١/٦٥٨)، المستدرك (٤/٣٨٩).

وعرَّف العلماء مقدار العقل المقتضي للتكليف: أن يكون مميزًا بين الضار والنافع، ويصح منه أن يستدل ويستشهد على ما يعلم باضطرار، فمن كان هذا وصفه كان عاقلًا وإلا فلا.

فإذا كانت الأدلة الشرعية بلا معنى، فلن يكون هناك معنى للتفريق بين العاقل والمجنون والصبي والبالغ في استواء مخاطبتهم بالأدلة التكليفية. وهذا فاسد وما بني عليه فهو فاسد. ومن ذلك يلزم القول بأن القرآن له معنى واضح وكذلك آيات الأحكام.



شبهة استحالة الوصول إلى مراد الله من النصوص والرد عليها

استكمالًا لمحاولات تفريغ القرآن من محتواه يحاول العلمانيون إضعاف الثقة فيما قاله وكتبه علماء التفسير في الآيات القرآنية بادعاء استحالة وصول أحد إلى مراد الله، وبالتالي يصبح ما قاله المفسرون معبرًا عن آرائهم هم وليس عن مراد الله.

وممن يقول بهذا د. نصر أبو زيد في قوله: «بفرض وجود دلالة ذاتية للنص القرآني فإنه من المستحيل أن يدعي أحد مطابقة فهمه لتلك الدلالة»[(١)].

ويقول في موضع آخر: «فلا تفسير لأطروحات الخطاب الديني وتأويلاته إلا بالأيدلوجيا، أو الوعي الزائف التبريري، سواء أكان الخطاب قديمًا أم حديثًا أم معاصرًا»[(٢)].

وهذه الشبهة في جوهرها تُذكِّر بما أطلقته الفرق الضالة قديمًا من ادعاء أن ظواهر النصوص غير مرادة.

تحليل الشبهة:

قوله: (**بفرض وجود دلالة ذاتية**) تعني اعتقاده خلو النصوص من الدلالة الذاتية، وأن وجود تلك الدلالة مجرد فرض لا أساس له. وقد سبق الرد على هذا الجزء من الشبهة في أثناء الرد على الشبهة الأولى من هذا الفصل.

قوله: (**فإنه من المستحيل...**) يريد أن ظواهر النصوص(أي المعطى اللغوي على حد تعبير د. نصر) غير مرادة لله.

---

(١) نقد الخطاب الديني (ص٢١٩).
(٢) المصدر السابق (ص٢٢٠).

في حين يرى علماء اللغة والتفسير والأصول أن هذا الظاهر ـ أي ما يتبادر إلى الذهن من المعاني[1] ـ يجب إثباته؛ لأنه مدلول الكلام، وعلامة مراد المتكلم، وأن نفيه يكون تكذيبًا للمتكلم، ونفيًا لمراده.

قوله: (**الأيدلوجيا، أو الوعي الزائف التبريري...**) وغير ذلك من الكلمات التي تستخدم في وصف المناقشات الفارغة والجدل العقيم الذي لا فائدة منه، وهو تحقير وتقليل من شأن المفسرين وعلمهم.

الـرد:

في حين يدرك كل مسلم ومؤمن عظيم منة الله تعالى علينا بأن أنزل لنا قرآنًا ونورًا مبينًا، يهدينا ويرشدنا ويخرجنا من الظلمات إلى النور، يحاول العلمانيون قطع تلك الصلة بين العباد وربهم ﷻ، ويدّعون استحالة وصول أحد إلى مراد الله تعالى من القرآن. فليست إذن ثمة وسيلة ـ بزعمهم ـ لمعرفة ما يرضي الله ﷻ من الأقوال والأفعال.

وسوف أتناول الرد عليهم في النقاط الآتية:

أولًا: قولهم: «إن ظواهر النصوص غير مرادة» يؤدي إلى القول بعدم أهمية اللغة:

لما كان الإنسان اجتماعيًّا بطبعه، أي: يميل إلى الاجتماع بغيره من بني جنسه، وهو محتاج إليه وإلى معاونته، ولا يعرف كل منهما مراد صاحبه إلا بعلامة تدل على ذلك، وتلك العلامة إما أن تكون تحريك جسم منفصل عنه، أو تحريك بعض أعضائه، فيجعل لكل معنى حركة خاصة به، ولا شك أن تحريك الجسم المنفصل فيه من العسر والمشقة وعدم الإحاطة في بيان المراد ما يمنع وضعه، فكان تحريك بعض الأعضاء أسهل وأدل وأعم في بيان المراد وتحصيل المقصود.

وحركة الأعضاء نوعان: نوع للبصر ونوع للأذن، والذي للأذن أعم،

---

(١) انظر: القواعد المثلى في الأسماء والصفات العلى (ص٣٦).

والإنسان إليه أحوج، وأولى الأعضاء بأن تجعل حركاته دالة على المراد هو اللسان، إذ حركته أخف وأسهل وأعظم تنوعًا من غيره، وترجمته عما في القلب أظهر من ترجمة غيره[1].

قال أبو جعفر الطبري رحمه الله: «إن من عظيم نعم الله على عباده، وجسيم مننه على خلقه، ما منحهم من فضل البيان، الذي به عن ضمائر صدورهم يبينون، وبه على عزائم نفوسهم يدلون، فذلَّل به منهم الألسن، وسهَّل به عليهم المستصعب، فبه إياه يوحدون، وإياه به يسبحون ويقدسون، وإلى حاجاتهم به يتوصلون، وبه بينهم يتحاورون؛ فيتعارفون ويتعاملون. . .»[2].

والتعبير باللسان عما في الجنان أمر يشارك فيه الإنسان غيره من الحيوان، فكل نوع من أنواع الحيوان يعرف أفراده لغة بعضهم بعضًا، ويدلون بها على مرادهم وحاجاتهم.

ولما كان المقصود من التخاطب بين أفراد الإنسان لا يحصل إلا بالألفاظ الدالة على المراد، كان ذلك موقوفًا على أمرين أساسيين:

الأول: بيان المتكلم، وقدرته على تصوير ما في نفسه من أنواع الإرادات.

الثاني: تمكن السامع من فهم لغة المتكلم.

فالعجز في تحصيل أحد هذين الأمرين، أو كليهما، يعود على المقصود من التخاطب[3] بالإبطال: فإن لم يحصل البيان من المتكلم، أو حصل ولم يتمكن السامع من الفهم، لم يحصل مراد المتكلم[4]. قال أبو جعفر الطبري رحمه الله: «فلا شك أن أعلى منازل البيان درجة، وأسنى مراتبه مرتبة، أبلغه في حاجة المبين عن نفسه، وأبينه عن مراد قائله، وأقربه من فهم

(١) انظر: الصواعق المرسلة (١/ ٣٤٢، ٣٤٣).
(٢) تفسير الطبري (١/ ٥) المقدمة.
(٣) وقد سبق في الرد على الشبهة السابقة إثبات أن كلام الله تعالى خطاب، وأن الإفهام شرط فيه.
(٤) انظر: الصواعق المرسلة (١/ ٣١٠، ٣١١).

سامعه»[1].

والقرآن قد بلغ الذروة في البيان فلزم من ذلك تحقق الركنين السابقين فيه.

➢ ثانيًا: قولهم يخالف الأصل في الكلام وهو: دلالته على مراد المتكلم:

فمراد المتكلم إنما يكون في نفسه، ولا يعرف إلا بالألفاظ الدالة عليه، والأصل في كلامه وألفاظه أن يكون دالًّا على ما في نفسه من المعاني، ليس لنا طريق لمعرفة مراده غير كلامه وألفاظه. ولهذا إذا أراد المتكلم بيان ما في نفسه، وكان المخاطب يمكنه إدراكه بإحساسه أو عقله ـ بأن تكون المعاني المراد بيانها مشهودة عند المخاطب أو معقولة له ـ لم يحتج المخاطب إلا إلى معرفة لغة المتكلم: ألفاظها وتراكيب تلك الألفاظ.

والمعاني المعبر عنها بالخطاب نوعان:

الأول: نوع من مشهود محسوس، فالمطلوب فيه لغة التخاطب فقط ـ كما تقدم ـ وكلما كان البيان أوضح كان الفهم أرسخ.

الثاني: نوع غائب بحقيقته وهيئته، وهذا قسمان:

أ ـ أن يكون له في الشاهد نظير يعتبر به، فهذا لا بد في تعريفه من التمثيل، والاعتبار بين الشاهد والغائب، وفهم القدر المشترك، والقدر المميز، وكلما كان التمثيل أقوى كان البيان أحسن، والفهم أكمل.

ولهذا لما خاطب النبي ﷺ قومه بأمور لم تكن معروفة عندهم من قبل، وليس في لغتهم ألفاظ تدل على أعيانها، أتى بألفاظ تناسب معانيها تلك المعاني، وجعلها أسماء لها، لما بينها من القدر المشترك، كما في الصلاة والزكاة والصيام، وكأسماء ما في الجنة من ضروب النعيم[2].

ب ـ ألا يكون له في الشاهد نظير، فهذا لا يفهم الخطاب به، ولا يدرك بحال، بل هو ألغاز وأصوات لا معنى لها.

---

(١) تفسير الطبري (١/ ٦) المقدمة.

(٢) انظر: شرح الطحاوية (ص٤٦، ٤٧)، ومجموع فتاوى ابن تيمية (٥/ ٣٤٦، ٣٤٧).

وقد أوضح تعالى أنه ما أرسل رسولًا إلا وهو يستطيع أن يُفهم قومَه ويفهم منهم فقال: ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوۡمِهِۦ لِيُبَيِّنَ لَهُمۡۖ﴾ [إبراهيم: ٥].

فإذا كان ما يقوله العلمانيون صحيحًا ـ أقصد أنه لا يستطيع أحد الوصول إلى مراد الله ـ فما فائدة امتنان الله على الناس بإرسال الرسل بلسان قومهم؟

➢ **ثالثًا: قولهم: «إن المعطى اللغوي للنصوص غير مراد» يعني اتهام الله ـ تعالى ـ بالتدليس وعدم إرادة الهداية والنصح للمكلفين:**

فالخطاب من حيث دلالته على مراد المتكلم نوعان:

الأول: أن يكون المتكلم مريدًا التعمية والتلبيس على السامع، كأن تكون ألفاظه غير دالة على المراد، أو لا معنى لها في الشاهد.

الثاني: أن يكون المتكلم مريدًا البيان والهداية والإرشاد، فهذا يفهم معناه بمجرد تلاوة ألفاظه المعهود معانيها في لغة المخاطبين. قال ابن فارس ـ وهو يبين مراتب الكلام من حيث الوضوح والإشكال ـ: (أما واضح الكلام فالذي يفهمه كل سامع عرف ظاهر كلام العرب...) إلى أن قال: (وهذا أكثر الكلام وأعمه)[1].

فإذا قلنا: إن الله تعالى يريد بنا الهداية والرشاد، وهذا ما يقتضيه العقل والفطرة وتدل عليه آيات الكتاب، كقوله تعالى: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيُبَيِّنَ لَكُمۡ وَيَهۡدِيَكُمۡ سُنَنَ ٱلَّذِينَ مِن قَبۡلِكُمۡ وَيَتُوبَ عَلَيۡكُمۡۗ وَٱللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٞ ٢٦ وَٱللَّهُ يُرِيدُ أَن يَتُوبَ عَلَيۡكُمۡ وَيُرِيدُ ٱلَّذِينَ يَتَّبِعُونَ ٱلشَّهَوَٰتِ أَن تَمِيلُواْ مَيۡلًا عَظِيمٗا﴾ [النساء: ٢٦، ٢٧]، لزم من ذلك القول بأن ظاهر كلامه ﷻ مطابق لمراده منا؛ وذلك لأن مراد المتكلم يعرف بطرق عدة منها[2]:

أولًا: أن يصرح بإرادة المعنى المطلوب بيانه.

---

(١) الصاحبي (ص٧٤).

(٢) انظر: شرح الطحاوية (ص١٥٨)، والصواعق المرسلة (١/ ٢٠٢).

ثانيًا: أن يستعمل اللفظ الذي له معنى ظاهر بالوضع، مع تخلية الكلام عن أية قرينة تصرفه عن هذا الظاهر.

ثالثًا: أن يحف كلامه بالقرائن الدالة على مراده.

وعليه؛ فصرف الكلام عن ظاهره من غير دليل يبين مراد المتكلم تَحَكُّمٌ سببه الجهل أو الهوى، والواجب إبقاء الكلام على ظاهره، خاصة إذا عرف أن المتكلم إنما يريد البيان والنصح والإرشاد، فإذا حمل السامع كلامه على خلاف ظاهره، وخلاف ما يفهم منه عند التخاطب عادة، كان هذا إخبارًا منه عن مراد المتكلم يحتمل الصدق والكذب، ولا يكون صدقًا إلا إذا بيَّن دليل هذا الحمل، وإلا فهو محض كذب، وتَقَوُّلٌ على المتكلم[1].

وإن كان بعض الألفاظ يحتمل أكثر من معنى عند الإطلاق، لكن عند استعماله في سياق مفيد يقطع الاحتمالات ويبقي واحد منها فقط، ولهذا لا نجد لفظًا مجردًا عن جميع القرائن الدالة على مراد المتكلم، بل هذا ممتنع وجوده في الخارج، وإنما يقدره الذهن ويفرضه، أما استعماله فلا يمكن إلا مقيدًا بالمسند والمسند إليه ومتعلقاتهما، وأخواتهما الدالة على مراد المتكلم[2].

ولهذا يمكن القول بأنه ليس كل ما يحتمله اللفظ من المعاني فهو يدل عليها، بل احتمال اللفظ للمعنى شيء، ودلالته عليه شيء آخر، وحمل اللفظ على المعنى يراد به صلاحيته له تارة، ووضعه له تارة أخرى، فإن أريد بالحمل الإخبار بالوضع طولب مدعيه بالنقل، وإن أريد صلاحيته لم يكف مجرد ذلك في حمله عليه؛ لأنه لا يلزم من الصلاحية له أن يكون مرادًا به ذلك المعنى[3].

فالسياق يرشد إلى بيان المعنى المراد من اللفظ، كلفظ العين مثلًا: يراد به تارة الجارحة، وتارة الجاسوس، وتارة الماء، وكل واحد من هذه المعاني

---

(١) انظر: الصواعق المرسلة (١/ ٢٠٤).

(٢) انظر: بدائع الفوائد لأبي عبد الله محمد بن أبي بكر المعروف بابن قيم الجوزية (٤/ ٢٠٤، ٢٠٥). الناشر: دار الكتاب العربي ـ بيروت، بدون رقم الطبعة وتاريخها.

(٣) انظر: المرجع السابق (٤/ ٢٠٤).

إنما يفهم من جهة السياق لا من جهة أخرى. قال ابن القيم رَحِمَهُ اللَّهُ: (السياق يرشد إلى تبيين المجمل، وتعيين المحتمل، والقطع بعدم احتمال غير المراد، وتخصيص العام، وتقييد المطلق، وتنوع الدلالة، وهذا من أعظم القرائن الدالة على مراد المتكلم، فمن أهمله غلط في نظره، وغالط في مناظرته، فانظر إلى قوله تعالى: ﴿ذُقْ إِنَّكَ أَنتَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْكَرِيمُ﴾ [الدخان: ٤٩]. كيف تجد سياقه يدل على أنه الذليل الحقير»[١].

وهذا قد عبر عنه اللغويون بنظريتي«الدلالة والسياق»، وجعلوهما من أساسيات فهم النصوص اللغوية. وقد تبين باستقراء كلام المفسرين أنهم قد توصلوا إلى ما قرره اللغويون ـ أعني أهمية السياق في تحديد دلالة النص ـ واستخدموه في تحديد المعنى المراد إذا كان النص يحتمل أكثر من معنى.

➢ رابعًا: «العدول عن المعنى الظاهر إلى معنى آخر لا دليل عليه» لا يدخل في مسمى التفسير ولا التأويل بل هو تحريف للكلم عن مواضعه:

قد مرّ بنا تعريف العلماء لعلم التفسير، وظهر منه أن ظاهر الألفاظ والتراكيب هو معتمد المفسر لمعرفة معنى الآيات، وعليه فإن العدول عن هذا الظاهر غير داخل في مسمى التفسير.

أما التأويل فقد عرَّفه الأصوليون بأنه «هو حمل الظاهر على المحتمل لدليل يقترن به»[٢]، ومن ثم فإن صرف اللفظ عن ظاهره بدون دليل لا يسمى تأويلًا، بل يعد من باب التحريف[٣].

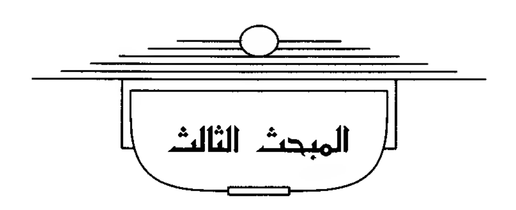
الخلاصة:

ومن ذلك يتبين أن ظاهر النصوص أو ما يفهمه العربي ويتبادر إلى ذهنه من معاني المعطيات اللغوية للنص مطابق لمراد الشارع، والقول بغير ذلك يخرج القرآن الكريم عن كونه هدى للناس. فإذا اتبع المفسر القواعد الأصولية

(١) انظر: بدائع الفوائد (٤/ ٩، ١٠).
(٢) انظر: حاشية البناني (٢/ ٤٦)، مطبعة الحلبي، ١٣٣٦هـ.
(٣) ضوابط التأويل، وأنواعه، مشروحه في الباب الثالث، مبحث التفسير بالرأي.

واللغوية الصحيحة في شرح ظواهر النصوص فلا يمكن لأحد أن يدعي أن قوله مخالف لمراد الله تعالى،أو أن المراد منها خلاف ظاهرها.

وعدم مطابقة فهم القارئ ـ الذي يسير على قواعد لغوية وفقهية سليمة ـ لمراد الله مستحيل عقلًا؛ لأنه يلزم منه أن الله يتكلم بالمهمل وهو مستحيل على الله، وكذلك يلزم منه أن الله يكلف بما لا يطيقه البشر، وهذا محال أيضًا. فلزم من ذلك سقوط الشبهة القائلة بأن ظواهر النصوص غير مرادة.



شبهة أن التفسير يحول النص من الصبغة الإلهية إلى الصبغة الإنسانية والرد عليها

يقول د. نصر أبو زيد «النص من لحظة نزوله الأولى - أي مع قراءة النبي ﷺ له لحظة الوحي - تحول من كونه (نصًا إلَهيًا) وصار فهمًا (نصًا إنسانيًا) لأنه تحول من التنزيل إلى التأويل. إن فهم النبي ﷺ للنص يمثل أولى مراحل حركة النص في تفاعله بالعقل البشري، ولا التفات لمزاعم الخطاب الديني بمطابقة فهم الرسول للدلالة الذاتية للنص، على فرض وجود مثل هذه الدلالة»[1].

ومن الجدير بالذكر أن قول الدكتور نصر السابق يعد تطورًا في الفكر العلماني مرحلة بعد مرحلة بعدًا عن الصواب؛ إذ كان فكر غيره من العلمانيين أقل مغالاة، ومن الأمثلة على ذلك قول د. فؤاد زكريا:

«إننا لسنا إزاء اختيار بين حكم إلَهي وحكم بشري؛ لأن النص الإلَهي لا يفسر نفسه بنفسه ولا يطبق نفسه بنفسه، وإنما يفسره البشر ويطبقونه، وعملية التفسير هذه تتدخل فيها كل أهواء البشر ومصالحهم وتحيزاتهم.

ففي عصر الرسول ﷺ فقط كان التشريع إلَهيًا وكان التفسير والتطبيق بدوره إلَهيًا؛ لأن المكلف بالتفسير والتطبيق كان مبعوثًا من عند الله، أما في جميع العصور اللاحقة فقد دخل البشر بكل ما يتصفون به من ضعف وهوى ولم يعد النص الإلَهي يتحول إلى دافع لا يتحقق إلا من خلالهم»[2]. وهذا

---

(١) نقد الخطاب الديني (ص٩٣).

(٢) الحقيقة والوهم في الحركة الإسلامية (ص١٤٧).

يدل على اعتباره لتفسير النبي ﷺ تفسيرًا إلّهيًّا ملزمًا دون غيره من التفسيرات. أما د. نصر فهو يسوي بين تفسير النبي ﷺ وتفسير غيره في البشرية وعدم الإلزام.

تحليل الشبهة:

قوله: (مع قراءة النبي له تحول من كونه (نصًّا إلّهيًّا) وصار فهمًا (نصًّا إنسانيًّا).

١ ـ ينفي د. نصر أن ما ينطق به النبي ﷺ موحى من الله تعالى، مخالفًا بذلك نص القرآن الكريم في قوله تعالى: ﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ ٱلْهَوَىٰٓ﴾ [النجم: ٣]، ويصفه د. نصر بالبشرية المحضة.

٢ ـ هذا الكلام يعني أن فهم النبي ﷺ للقرآن ليست له القدسية والعصمة والحجية الكافية التي تجعله يستقل بالتشريع، أو حتى بتبيين القرآن بيانًا له صفة القدسية والإلزام. وهذا يعني إنكار حجية السنة؛ لأن من أنكر حجية بيان السنة للقرآن فهو ـ ولا شك ـ أشد إنكارًا لاستقلال السنة بالتشريع.

قوله: **(ولا التفات لمزاعم الخطاب الديني بمطابقة فهم الرسول...)** يؤكد به الكلام السابق وهو نفي العصمة والحجية عن كلام النبي ﷺ بما يتعلق ببيان كلام الله تعالى.

قوله: **(بفرض وجود مثل هذه الدلالة)** يعني به انعدام الدلالة الذاتية للنصوص. وقد سبق الرد على ذلك في الشبهة الأولى، وإثبات أن القرآن الكريم له معنى، بل بلغ الغاية في سعة المعاني ودقتها وعظمتها.

✘ الـرد:

يمكن تناول الرد على هذا الفهم في النقاط التالية:

١ ـ لكل كلام مصدر ومتلق أو سامع، ومن الطبيعي بل، ومن البديهي أن ينسب الكلام لمصدره ومتكلمه وليس لسامعه أو متلقيه؛ فالنص مصدره إلّهي وهو الله، وسامعه بشري، فما وجه التحول الذي يقصده؟ وكيف يتلاشى المصدر أو يتغير بعد صدور الكلام فعلًا؟ وهل وصل الاستخفاف بالعقول إلى هذا الحد؟

فهل إذا وقف د. نصر أبو زيد أمام طلابه وألقى محاضرة من كتابه تتحول المقولة من مصدرها (نصر أبو زيد) وتنسب للطلبة السامعين؟؟!!

وكيف يجيب د. نصر عن قوله تعالى: ﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِّنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ٱسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلَٰمَ ٱللَّهِ ثُمَّ أَبْلِغْهُ مَأْمَنَهُۥ﴾ [التوبة: ٦]، ففي هذه الآية نسب الله تعالى القرآن لنفسه رغم أن المبلغ سوف يسمعه من النبي ﷺ.

٢ ـ هل هناك مصدر إلّهي آخر يتوجه إليه النص، أي إلّه آخر سوف يسمع النص حتى لا يتحول من الإلّهية إلى البشرية وينقص قدره، وتتغير رتبته من التنزيل إلى التأويل؟ وما هو الحل في رأي الدكتور حتى يحتفظ النص بإلّهيته وقدسيته.

فهل نبحث عن آلهة أخرى تسمعه وتتفاعل معه حتى يحتفظ بمركزه الإلّهي ولا يسقط؟؟!!

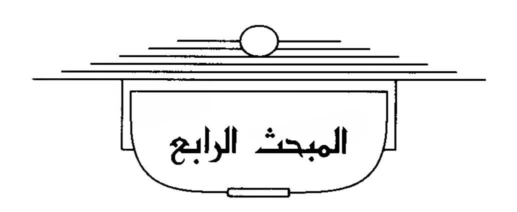
٣ ـ المفهوم من كلام الدكتور ـ إن لم أكن قد أسأت الفهم ـ أن ذلك التفاعل بين العقل والنص غير مرغوب فيه بدليل أنه يقلل من قيمة النص وينقله من الإلّهية إلى البشرية.

ومن المعلوم أن الله تعالى قد أمر عباده بتدبر القرآن وفهمه والتفاعل معه بعقولهم في مثل قوله تعالى: ﴿كِتَٰبٌ أَنزَلْنَٰهُ إِلَيْكَ مُبَٰرَكٌ لِّيَدَّبَّرُوٓاْ ءَايَٰتِهِۦ﴾ [ص: ٢٩].

بل وجعل ذلك هو سبب إنزال الكتاب.

وكذلك ذم الذين لا يتدبرون القرآن ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلْقُرْءَانَ أَمْ عَلَىٰ قُلُوبٍ أَقْفَالُهَآ﴾ [محمد: ٢٤].

فهل يعقل أن يأمر الله تعالى بما يشين كتابه أو ينقص من قدره، أو يجعله ألعوبة؟؟!!.



المبحث الرابع

شبهات العلمانيين حول خلو علم التفسير من القواعد والضوابط والأصول

بالنظر إلى موقف العلماء من علم التفسير وحدِّه، يبدو واضحًا أن علم التفسير هو أداة يكشف بها عن معان موجودة ومرادة أصلًا في القرآن الكريم، وأن دور المفسر هو دور الكشف والبيان والشرح والإيضاح، وهذا الكشف له قواعد وأصول من حيث معرفة معنى الألفاظ ودلالتها، واستنباط الأحكام منها، وهو بذلك ليس من العلوم الذاتية التي تعتمد على حس المؤلف وذوقه وثقافته وميوله الشخصية، بل لا بد له من اتباع أصول ثابتة وقواعد منهجية قبل تقرير المعنى المراد والتدليل عليه وإلا أصبح كلامه نوعًا من الخبط المردود.

أمّا عند النظر إلى كلام العلمانيين حول التفسير نجد أن لهم موقفًا مخالفًا تمامًا!!.

يتلخص ادعاؤهم في أن علم التفسير ليس له قواعد أو أصول، وإنما ينطلق المفسر من إطاره الثقافي ويتكلم بما يتفق عنه أفقه وقريحته، وينطق حسب ما يمليه عليه رأيه وهواه أو ذوقه وتأملاته الشخصية، دون أي أسس أو ضوابط، وهم يرومون بذلك إضعاف الثقة في كتب التفسير، وإقناع الناس بأن محتوى هذه الكتب يعبر عن مراد وأهواء مصنفيها وليس عن مراد الله ﷻ، وفتح الباب لهم ولغيرهم للتلاعب بمعاني آيات الله تعالى.

وفيما يلي عرض مقولاتهم في هذا الشأن والرد عليها:

* المطلب الأول *

شبهة أن علم التفسير من العلوم الذاتية التي تعتمد على حس المفسر وذوقه والرد عليها

يقول د. نصر حامد أبو زيد ـ وهو يتكلم عن التأويل المنتج ـ: «لا يبدأ من المعطى اللغوي للنص، أي لا يبدأ من المنطوق بل يبدأ قبل ذلك من الإطار الثقافي، الذي يمثل أفق القارئ الذي يتوجه لقراءة النص»[1].

ـ ويقول عن مستويات القراءة: «تتعدد بتعدد أحوال القارئ الواحد، وتتعدد ثانيًا بتعدد القراء بسبب خلفياتهم الفكرية والأيدلوجية، وتزداد درجات التعدد والتعقيد بالانتقال من مرحلة حضارية إلى مرحلة حضارية أخرى»[2].

تحليل الشبهة:

١ ـ قول الدكتور (لا يبدأ من المعطى اللغوي للنص، أي لا يبدأ من المنطوق).

يريد أن ظواهر النصوص غير مرادة. وقد سبق الرد على ذلك[3].

٢ ـ قول الدكتور: «إن القراءة تتعدد...» يحتمل عدة معاني:

أ ـ إما أن النص لا معنى له، ولذلك كل من يقرأه يفهم منه معنى مختلفًا عما فهمه غيره؛ إذ لا معنى له، ولكن ذاك المعنى نابع من ذهن القارئ الذي يتوجه لقراءة النص.

وقد صرح بهذا المعنى في مواضع أخرى من كتبه[4].

مثل قوله: «ولا يمكن أن يدعي أحد مطابقة فهمه للدلالة الذاتية للنص بفرض وجود هذه الدلالة».

ب ـ وإما أن النص له معنى، لكن لا يمكن الوصول إليه ومعرفته بصورة صحيحة عن طريق قواعد ثابتة، ولذا فأي إنسان يستطيع أن يدعي أنه فهم

---

(١) مفهوم النص (ص١٨٢).
(٢) النص، السلطة الحقيقية (ص١١).
(٣) انظر: شبهة استحالة الوصول إلى مراد الله من النصوص والرد عليها.
(٤) انظر: الشبهة الأولى من هذا الباب والرد عليها.

النص فهمًا ذاتيًا، وبالتالي يصبح علم التفسير من العلوم الذاتية.

وقد صرح أيضًا بذلك في قوله: «ومن الضروري أن نؤكد أن حالة النص الخام المقدس حالة ميتافيزيقية[(١)] لا ندري عنها شيئًا إلا ما ذكره النص عنها، ونفهمه بالضرورة من زاوية الإنسان المتغير والنسبي»[(٢)]، وكذلك في ادعائه استحالة مطابقة فهم أي إنسان حتى النبي ﷺ للدلالة الذاتية للنص.

ويقول غيره: «بإمكان كل من يستنطقه أن يقرأ ذاته فيه»[(٣)].

جـ - وإما أن المعنى الحق الذي اشتمله القرآن هو نفسه متعدد، وهذا ينتهي إلى القول بتعدد الحق مطلقًا.

فإذا اجتهد كل مفسر ووصل إلى معنى فقد وصل الكل إلى الحق وإن اختلفوا فيما وصلوا إليه. وهذا يؤدي إلى أن آيات التوحيد مثلًا قد تدل على الشرك، وأن الآيات التي تذم التثليث قد تدل على التوحيد، وهكذا؛ لأن كل ما يمكن أن يقوله أحد في التفسير هو حق - بزعمهم.

وهذا ما يدل عليه كلام أحدهم: «النص يتسع للكل ويتسع لكل الأوجه والمستويات»[(٤)].

«ويندر ألا يجد إنسان في النص مقالته أيًا كان مذهبه، وأيًا كان صنفه ونموذجه»[(٥)]. ولا شك أن هذا القول بيِّن الفساد ومخالف لوصف القرآن بأنه نور وهدى وفرقان، ومخرج للناس من الظلمات إلى النور.

◄ الرد على ادعائهم خلو التفسير من القواعد والضوابط وأنه من العلوم الذاتية:

ادعى العلمانيون أن علم التفسير من العلوم الذاتية[(٦)]، بمعنى أنه لا

---

(١) مصطلح فلسفي معناه «ما وراء الطبيعة» في الفلسفة الغربية، ويقابله «الغيب» في المصطلح الإسلامي.

(٢) نقد الخطاب الديني (ص١٩٣).

(٣) نقد الحقيقة (ص٤٥) لعلي حرب.

(٤) المصدر السابق (ص٤٥).

(٥) المصدر السابق (ص٤٧).

(٦) تقسم العلوم إلى علوم (تجريبية) موضوعية، وهي التي تعتمد على التجربة، مثل: الكيمياء، الفيزياء..، وعلوم نظرية وصفية: الجغرافيا، علم الأصوات....، وعلوم =

يحتوي على قواعد ولا ضوابط تعصم المفسر من الخطأ، أو تلزمه بأخذ اتجاه معين في التفكير، وإنما المعنى يبدأ من ذهن القارئ وينتهي إليه، ويتلخص الرد على هذه الفرية في النقاط التالية:

أولًا: أن الناظر في المصنفات الشرعية عمومًا وفي التفسير خصوصًا يرى بوضوح أنها بنيت على أصول محكمة وقواعد ثابتة.

«فمن محاسن الشريعة وكمالها وجمالها وجلالها أن أحكامها الأصولية والفرعية والعبادات والمعاملات وأمورها كلها لها أصول وقواعد تضبط أحكامها وتجمع متفرقاتها وتنشر فروعها، وتردها إلى أصولها، فهي مبنية على الحكمة والصلاح والهدى والرحمة والخير والعدل ونفي أضداد ذلك»[1].

وقال شيخ الإسلام ابن تيمية ـ رحمه الله ـ: «لا بد أن يكون مع الإنسان أصول كلية ترد إليها الجزئيات؛ ليتكلم بعلم وعدل، ثم يعرف الجزئيات كيف وقعت، وإلا فيبقى في كذب وجهل في الجزئيات وجهل وظلم في الكليات، فيتولد فساد عظيم»[2].

هذا في علوم الشريعة عمومًا، أما علم التفسير فهو من أهم ما يبنى على قواعد وأسس وأصول لكون الكلام على الله بغير علم من أكبر الذنوب وأعظم المحرمات، فقد قال تعالى: ﴿قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ ٱلْفَوَٰحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَٱلْإِثْمَ وَٱلْبَغْيَ بِغَيْرِ ٱلْحَقِّ وَأَن تُشْرِكُوا۟ بِٱللَّهِ مَا لَمْ يُنَزِّلْ بِهِۦ سُلْطَٰنًا وَأَن تَقُولُوا۟ عَلَى ٱللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ [الأعراف: ٣٣].

وفي الحديث: «**اتقوا الحديث عني إلا ما علمتم، فمن كذب عليَّ متعمدًا فليتبوأ مقعده من النار، ومن قال في القرآن برأيه فليتبوأ مقعده من النار**»[3].

= ذاتية، وهي التي لا تعتمد على قواعد معينة وإنما ترجع إلى حس الإنسان وذوقه، مثل: الموسيقى، الرسم، الأدب...

(١) الرياض الناضرة للسعدي (ضمن المجموعة الكاملة ١/ ٥٢٢).

(٢) مجموع الفتاوى (١٩/ ٢٠٣).

(٣) أخرجه الترمذي والنسائي وأبو داود عن سعيد بن جبير عن ابن عباس، وقال الترمذي: حسن. وقد جاء الحديث بروايات متعددة. انظر: تحقيق أحمد شاكر لتفسير الطبري (١/ ٧٧).

بل إننا لنجد لعدد من العلوم الإسلامية علمًا ينظم طرائق التفكير فيه ويضبط وسائل الاستنباط في مسائله، وهذا يتصل بمنهجية الثقافة الإسلامية، وهي في هذا رائدة أصيلة لا تنقل عن غيرها هذه الطريقة.

فعلم الفقه يخدمه ويساعده علم قائم بذاته هو علم أصول الفقه، وعلم الحديث يخدمه ويساعده علم يعرف بعلم أصول الحديث، وهو يضبط طرائق النقد والحكم على الحديث صحة وضعفًا.

وكذلك فإن علم التفسير له علم يساعده ويخدمه ويضبط طرائق التأليف والاستنباط منه، وهو علم أصول التفسير.

- ليس هذا فحسب، بل قد أفرد العلماء كثيرًا من المصنفات في قواعد وأصول علم التفسير، حيث جمعوا ما تناثر في كتب التفسير من هذه القواعد، ومن أمثلة ذلك:

١ - في القرن الثاني الهجري دوَّن الإمام الشافعي (ت٢٠٤هـ)، أول كتاب في أصول الفقه - وهو الرسالة - وقد اشتمل على أصول وقواعد تتعلق بالتفسير، وألف أيضًا كتاب أحكام القرآن.

٢ - ظهرت مؤلفات كثيرة في أصول الفقه، اشتملت على أبواب كاملة خاصة بأصول التفسير، علاوة على ما في مسائل أصول الفقه المعتادة من تعرض للتفسير في المقام الأول للاستدلال على القواعد أو التطبيق عليها قبل التعرض للحديث عن المصادر الأخرى للتشريع مثل الإجماع وغيره.

ومن هذه المؤلفات «تأويل مشكل القرآن» لابن قتيبة، «أصول الفقه» للسرخسي، «المستصفى» للغزالي، «البحر المحيط» للزركشي.... وهذا على سبيل المثال لا الحصر.

٣ - ظهرت كتب أفردت أصول وقواعد التفسير بالتصنيف، وبعض هذه الكتب لم يصل إلينا وبعضه وصل إلينا، ومن هذه المؤلفات:

- قواعد التفسير لابن تيمية الحراني الملقب بفخر الدين الخطيب ولم يصل إلينا (ت٦٢١هـ).

- المنهج القويم في قواعد تتعلق بالقرآن الكريم لشمس الدين الجامع (ت٧٧٧هـ) ولم يصل إلينا.

- قواعد التفسير لابن الوزير اليماني (ت٨٤٠هـ).

- التيسير في قواعد علم التفسير للكافيجي (ت٨٧٩هـ).

- الفوز الكبير في أصول التفسير لولي الله الدهلوي (ت١١٧٦هـ).

- القواعد الحسان لتفسير القرآن للسعدي (ت١٣٧٦هـ).

- قواعد التفسير لخالد بن عثمان السبت. معاصر»[١].

فعلم أصول التفسير هو العلم الذي يضبط طرائق التأويل، ويعصم المفسر من الخطأ في الفهم والاستنباط؛ فالمفسر يتفهم معنى النص ويكشف عن مرامي ألفاظه ومدلولاتها ضمن حدود الأصول اللغوية والشرعية.

وفي احتياج المفسر لعلم الأصول في التفسير يقول د. محمد أديب صالح:

أ - اللفظ قد يكون واضحًا وقد يكون مبهمًا، وفي حالة وضوحه لا يخلو بعض أنواعه من الاحتمال الذي يجعله محتاجًا إلى تحديد المراد، فعلى المفسر أن يعلم: هل اللفظ باقٍ على احتماله فهو من الظاهر، أو أنه أقام الدليل الذي رجح غير المعنى الظاهر من ذلك اللفظ فأصبح مؤولًا؟

وهذا العمل من المفسر، هو اجتهاد عن طريقه يدرك المعنى المراد[٢].

وفي حالة إبهام اللفظ تتعدد الألوان والمراتب؛ فمن المبهم ما يزول غموضه بعمل المجتهد وهو مجال التفسير، ومنه ما لا يزول غموضه إلا ببيان من الشارع نفسه وهو المجمل.

وهكذا فالخفي، وهو أقل أنواع المبهم غموضًا.

والحاجة إلى الاجتهاد قائمة كذلك في إزالة غموض المشكل، الذي هو أكثر خفاء من سابقه، بسبب أن الغموض لم يكن لعارض وإنما كان من ذات اللفظ نفسه.

---

(١) قواعد التفسير لخالد السبت.

(٢) راجع: المدخل إلى الفقه الإسلامي د. محمد سلام مدكور (ص٢٨٠)، مصادر الشريعة فيما لا نص فيه لعبد الوهاب خلاف (ص٨٩).

فمثلًا: المشترك، وهو أحد أنواعه، لا بد لإزالة الغموض فيه وتحديد أحد المعنيين أو المعاني التي وضع لها اللفظ عن طريق العودة إلى مجموعة النصوص، وتحديد مدلولات اللفظ عند العرب مع الاستعانة بعرف الشارع ومقاصد الشريعة.

ب ـ وفي حالة وضع اللفظ للمعنى: قد يكون اللفظ عامًّا بحيث يدل بوضعه اللغوي على شموله واستغراقه لجميع الأفراد التي يصدق عليها معناه من غير حصر في كمية معينة.

وقد يكون خاصًّا بحيث يدل على فرد واحد أو أفراد متعددة محصورة.

ومن وظيفة المفسر الاجتهاد في معرفة مدى دلالة اللفظ العام، وهل هو باق على عمومه فتتسع دائرة الحكم، بحيث تشمل جميع الأفراد التي تنطوي تحته، أم أنه قد ورد عليه ما يخصصه فتضيق دائرة الحكم، بحيث تقصر على بعض أفراد العام.

وإذا لم يكن عامًا بل كان خاصًّا، فلا بد من الاجتهاد لتحديد نوعيته؛ فقد يكون مطلقًا بحيث يدل على فرد شائع في جنسه، وقد يكون مقيدًا، وهو على عكس المطلق، فلا بد من الاجتهاد، لمعرفة ما إذا كان المطلق باقيًا على حاله، أم ورد عليه ما يقيده.

والاحتمالات قائمة؛ فليس في كل حالة يوجد فيها مطلق ومقيد، يمكن فيها حمل المطلق على المقيد.

ج ـ قد يكون للَّفظ صيغة من صيغ التكليف، بحيث يدل على الأمر أو النهي، والمجتهد في إدراكه لماهية صيغ التكليف والبحث عن القرائن المرجِّحة، يهديه اجتهاده إلى معرفة ما إذا كان الأمر باقيًا على وجوبه، أم عرض له ما جعله للندب، أو الإباحة، أو غيرهما، وما إذا كان النهي باقيًا للتحريم، أم عرض له كذلك ما صرفه إلى غيره.

كما أن الاجتهاد طريق المستنبط لإدراك أثر النهي في المنهي عنه، كل ذلك في ضوء القواعد التي وضعها العلماء للتفسير، وفي ظل مقاصد الشريعة ومبادئها العامة.

د ـ حتى إذا انتقلنا إلى دلالة الألفاظ على المعاني، رأينا أن الدلالة لا تكون دائمًا في حيِّز العبارة بحيث لا تحتاج إلى اجتهاد في إدراكها، وإنما قد تكون هذه الدلالة بإشارة النص، وفي الدلالة بالإشارة نوع خفاء، لا يدرك إلا بالبحث والتأمل، وقد كان لعلمائنا فسحة في ميدان الاستنباط من طريق هذه الدلالة، حتى رأينا من آثارهم كثيرًا من الأحكام التي كان مأخذها إشارة النص.

وليس ذلك فحسب؛ فإن النص يدل بمقتضاه أيضًا، بحيث تتوقف في بعض الحالات صحة الكلام ـ العقلية أو الشرعية ـ أو صدقه على مقتضى لا بد من تقديره في ضوء الاجتهاد والبحث.

وتلك دلالة سمّاها علماؤنا دلالة الاقتضاء.

وهكذا نرى في تشعب دلالة اللفظ من المعنى، وتنوع وجود هذه الدلالة، أن الحاجة ماسة للاجتهاد في التفسير؛ فالحكم لا يؤخذ من العبارة فحسب بل قد يكون مدلول الإشارة أو الاقتضاء، أو الدلالة، وبصورة عامة كما يرى الأكثرون: أن اللفظ يدل بمنطوقه ومفهومه[1].

وكل ما سبق ذكره من مسائل، قد تكلم فيها العلماء وبحثوها من أجل ضبط قواعد فهم القرآن الكريم، ولكن بمرور الوقت انفصلت هذه المسائل وأصبحت علم أصول الفقه.

ـ ومن هذا تظهر الصلة الوثيقة بين علم أصول الفقه وعلم التفسير، واحتياج المفسر لهذا العلم كأداة تضبط فهمه وتعصمه من الخطأ والزلل، وتعينه على إعمال النصوص في مختلف العصور والنوازل في ضوء مقاصد الشرع العامة وبعيدًا عن الهوى والمصلحة الشخصية.

وبسبب هذه العلاقة الوثيقة بين علم التفسير وعلمي اللغة والأصول طُبعت المباحث اللغوية والأصولية التي لا غنى للمفسر عنها وفصلت عن تلك العلوم وأنشئ لها علم خاص وهو علم «أصول التفسير» أو «قواعد التفسير».

---

(١) قواعد التفسير لمحمد أديب صالح (١/٧٧ ـ ٨٩) باختصار، المكتب الإسلامي ـ بيروت، الطبعة الثالثة ١٤٠٤هـ ـ ١٩٨٠م.

ثانيًا: لعظم الارتباط بين علم التفسير وعلم الأصول، درج العلماء على تصدير مؤلفاتهم وتصانيفهم في التفسير بمقدمة تشتمل على الأصول والقواعد المستخدمة في تفسير القرآن وأشياء أخرى مهمة مثل آداب وشروط المفسر، وغيرها مما اشتمل عليه مقدمات أمهات كتب التفسير مثل: تفسير الطبري، ابن كثير، أبي حيان، والشوكاني، وابن الجوزي، وغيرهم.

والناظر في هذه الكتب يرى أن كل كتب التفسير المعتبرة، بدءًا بالطبري (ت٣٠٠هـ)، ومرورًا بالرازي، البيضاوي، وانتهاءً بالبحر المحيط، القرطبي، وابن كثير (القرنين السابع والثامن) ما هي إلا تطبيقات لقواعد التفسير؛ حيث إن المفسر يشرع في التفسير عن طريق الاستعانة بالآيات المشابهة، ثم ذكر الآثار الواردة في الآية، ثم يطبق القواعد اللغوية والقواعد الأصولية عند الترجيح بين الأقوال أو استخراج الأحكام أو الجمع بين ما ظاهره التعارض.

ثالثًا: ويشهد الواقع أيضًا شهادة قوية ودامغة على اعتماد المفسرين منذ عهد النبي الأمين ﷺ على قواعد ثابتة في التفسير، منها ما تعلموه منه ـ عليه الصلاة والسلام ـ ومنها ما عُرِف باستقراء أدلة القرآن والسنة ومنها ما أجمع عليه المسلمون.

فمن القواعد التي تعلموها من النبي ﷺ استحالة تعارض آيات القرآن والتوفيق بين ما ظاهره التعارض عن طريق حمل العام على الخاص مثلًا.

مثل قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَلَمْ يَلْبِسُوٓا۟ إِيمَٰنَهُم بِظُلْمٍ أُو۟لَٰٓئِكَ لَهُمُ ٱلْأَمْنُ﴾ [الأنعام: ٨٢]. فلما شق ذلك على الصحابة فسر لهم ذلك بقوله: ﴿إِنَّ ٱلشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ﴾ [لقمان: ١٣].

أي: فسر الظلم العام الذي يشمل كل أنواع الظلم بظلم خاص هو المقصود في الآية وهو الشرك.

ومن القواعد التي استخدمها الصحابة في التفسير:

قواعد اللغة: ، ويظهر ذلك عند سؤال عُروة بن الزبير رضي الله عنه للسيدة عائشة رضي الله عنها قال: سألت عائشة رضي الله عنها فقلت لها: أرأيت قول الله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلصَّفَا وَٱلْمَرْوَةَ مِن شَعَآئِرِ ٱللَّهِ ۖ فَمَنْ حَجَّ ٱلْبَيْتَ أَوِ ٱعْتَمَرَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَن يَطَّوَّفَ

بِهِمَاۚ﴾ [البقرة: ١٥٨]، فوالله ما على أحدٍ جناح أن لا يطوف بالصفا والمروة؟ قالت: «بئس ما قلت يا ابن أختي، إن هذه لو كانت كما أوّلتها عليه كانت لا جناح عليه أن لا يطوف بهما، ولكنها أنزلت في الأنصار، كانوا قبل أن يسلموا يهلون لمناة الطاغية التي كانوا يعبدونها عند المُشلَّل، فكان من أهلَّ يتحرج أن يطوف بالصفا والمروة، فلما أسلموا، سألوا رسول ﷺ عن ذلك، قالوا: يا رسول الله، إنا كنا نتحرج أن نطوف بين الصفا والمروة. فأنزل الله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلصَّفَا وَٱلْمَرْوَةَ﴾ الآية»[1].

وهذا فهم لغوي، أن الجناح مرفوع عن الطواف أي: من طاف لا حرج عليه.

أما فهم عُروة بن الزبير فكان فهمًا خاطئًا من ناحية اللغة؛ لأن مقتضاه رفع الجناح عن عدم الطواف وهذا لم يرد في الآية.

رابعًا: لقد كان من ثمرة التزام المفسرين بقواعد وضوابط صحيحة قلة الخلاف بينهم في التفسير، فتجد المسألة الواحدة في عشرات الكتب تدور حول معان متقاربة لا يعدو الخلاف بينها أكثر من تنوع في الألفاظ، وزيادة فهم بعضهم على بعض؛ لاختلاف العقول والملكات في الفهم والاستنباط، وهذا يظهر بجلاء في كتب التفسير عند أهل السنة والجماعة.

في حين نجد كتب التفسير التي ينتمي أصحابها لفرق ذات ضلالات عقدية أو فكرية، قد ظهر الخلاف بينها وبين ما في كتب التفسير المعتبرة عند أهل السنة؛ وذلك لأن أصحاب الفرق الضالة لا يتبعون القواعد الصحيحة في التفسير؛ لأنهم إن اتبعوها فسوف تؤدي إلى نتائج معارضة لمذاهبهم الفكرية، ولذا فهم يعتبرون المذهب أصلًا، ثم يطوعون القرآن لخدمة مذهبهم، وفي سبيل ذلك يستخدمون أوجه لغوية وتفسيرية في غاية البعد والغرابة، وكذلك فهم يرفضون القواعد التي تناقض مذهبهم وإن كانت مما أجمع عليها المسلمون.

فمثلًا: نجد المعتزلة يردون الأحاديث الصحيحة بل والمتواترة إذا

---

(١) رواه البخاري، كتاب الحج، باب وجوب الصفا والمروة، رقم (١٥٣٤).

عارضت أصلًا من أصولهم، ومن باب أولى لا يأخذون بآراء الصحابة والتابعين فيما لا يتفق مع آرائهم.

خامسًا: امتلاء كتب التفسير بالأصول والقواعد التي بُني عليها علم التفسير، بحيث يكون تفسير الآية على صورة تطبيق للقاعدة، مع ذكر القاعدة في كثير من الأحيان.

مثل قوله تعالى: ﴿وَإِذَا سَأَلْتُمُوهُنَّ مَتَٰعًا فَسْـَٔلُوهُنَّ مِن وَرَآءِ حِجَابٍۚ ذَٰلِكُمْ أَطْهَرُ لِقُلُوبِكُمْ وَقُلُوبِهِنَّۚ﴾ [الأحزاب: ٥٣].

ذكر المفسرون هذه الآية وتكلموا في تفسيرها المبني على القواعد الأصولية، فذكر كل مفسر القاعدة التي بنى عليها تفسيره ثم تكلم في معنى الآية، وقد أجمعوا أن حكمها عام في جميع المسلمين رغم أن لفظها خاص بأزواج النبي ﷺ، وذلك تطبيقًا للقاعدة القائلة: «الخطاب لواحد من الأمة يعم غيره إلا لدليل يخصصه به»[1]. عند من اعتبر أن الخطاب للواحد من صيغ العموم وهم الحنابلة.

وذهب بعض العلماء أن حكم الآية عام لكن ليس بسبب عموم الحكم لغير الواحد إذا كان الخطاب له، ولكن بسبب استواء جميع المخاطبين في أحكام التكليف، فإذا توجه الأمر لواحد دخل معه الباقون بالقياس الجلي.

وهذا مذهب الشافعية والمالكية.

وذهب البعض إلى أن الآية عامة لنساء النبي وغيرهن، وذلك بسبب تعليل الحكم ـ الذي هو إيجاب الحجاب ـ بعلة عامة، وهي كونه ﴿أَطْهَرُ لِقُلُوبِكُمْ وَقُلُوبِهِنَّۚ﴾، وعموم العلة دليل على عموم الحكم.

وذلك إذ لم يقل أحد من جميع المسلمين أن غير أزواج النبي ﷺ لا حاجة إلى أطهرية قلوبهن وقلوب الرجال من الريبة منهن، وقد ذكر العلامة الشنقيطي هذه الآية مستدلًا على قوله فيه بذكر القاعدة مع شرحها وذكر كلام

---

(١) انظر: البحر المحيط للزركشي (٣/ ١٨٩)، الموافقات للشاطبي (٣/ ٥٠).

الأصوليين في شرحها[1]. وما سبق هو ملخص ما قاله.

والخلاصة:

ومن هذا يظهر لكل منصف أن علم التفسير منذ نشأته إلى يومنا هذا قد حظي بتأصيل وتقعيد محكمين وكان ذلك من آثار حفظ الله تعالى لكتابه، فكما حفظه من تحريف ألفاظه حفظه من تحريف معانيه.

* المطلب الثاني *

شبهة أن علم التفسير أداة لتلوين آراء المفسرين الشخصية بصبغة دينية، وأن الموضوعية فيه مجرد ادعاء، والرد عليها

بعد أن ادعى العلمانيون خلو علم التفسير من القواعد والأصول راحوا يشيعون مغالطات ويثيرون شبهات محاولين الاستدلال بها على ما ادعوه.

فمن المعلوم أن كتب التفسير حوت ألوانًا من التفسير الذي استخدمت فيه أنواعًا من المناهج.

فمن التفسير بالمأثور، إلى التفسير بالرأي، إلى التفسير البلاغي، والتفسير الفقهي... إلخ.

وكذلك فقد وصلت إلينا كتب لمفسرين برعوا في النواحي اللغوية والبلاغية مع وقوعهم في أخطاء منهجية عقدية أو بدع أو ضلالات.

وقد حاول العلمانيون استغلال هذه الظاهرة في إضعاف الثقة في التفسير والمفسرين.

ومن هذه المحاولات:

يقول د. نصر أبو زيد: (لا بد أن نعيد النظر في تراثنا الديني لنرى مدى تأثير كل عصر من خلال ظروفه على النص القرآني - ونرى دلالة تعدد التفسيرات على موقف المفسر من واقعه - أيًّا كان ادعاء الموضوعية الذي يدعيه هذا المفسر أو ذاك)[2].

---

(١) انظر: أضواء البيان للشنقيطي (٦/ ٥٨٥).

(٢) إشكاليات القراءة وآليات التأويل (ص٤٩).

ويقول في تعليقه على تفسير كلمة (الحاكمية) في سورة البقرة: (١٧٨، ٢٢١): «فلا تفسير لأطروحات الخطاب الديني وتأويلاته إلا الأيديولوجيا[١]، أو الوعي الزائف التبريري، سواء كان الخطاب قديمًا أم حديثًا أم معاصرًا»[٢].

ويقول: «لا توجد ثمة قراءة بريئة»[٣].

تحليل كلام الدكتور:

١ ـ إن التفسير قد مرَّ بمراحل زمنية «عصور» كل عصر اختلفت فيه أقوال المفسرين عن العصر السابق «تعدد التفسيرات».

٢ ـ إن هذا الاختلاف أو التطور كانت له أسباب أو «ظروف» أوضحها في كتابات أخرى له بأنها ظروف اقتصادية، واجتماعية، وسياسية.

٣ ـ إن هذه التعددية والاختلاف تحت وطأة الظروف تعني عدم الموضوعية، وإنما استغلال المفسرين للتفسير كأداة للكسب والترويج السياسي والاجتماعي[٤].

٤ ـ استخدم الكاتب لفظ الموضوعية بدون توضيح مقصوده منه، وهذا فيه كثير من التدليس والإيهام، حيث إن هذا المصطلح له معنى غربي مرفوض من المسلمين. فلا بد من تحديد المقصود من المصطلح.

فالموضوعية: هي المنهجية أو الأسلوب المجرد عن المؤثرات الذاتية، أي: هي وصف للمنهج العلمي البحثي النزيه البعيد عن النظريات الشخصية والأهواء الشخصية، أو إخضاع الآيات للأهواء الشخصية، أما نفس المصطلح

---

(١) أيديولوجيا: ابتدع هذا المصطلح «دستو دي تراسي» للدلالة على الفلسفة التي تطرح جانبًا النظر الميتافيزيقي وتقصر همها على دراسة المعاني (بالمعنى العام، أي الظواهر النفسية) لتبين خصائصها وقوانينها وعلاقتها بالإشارات المعبرة عنها، محاولة بنوع خاص استكشاف أصلها.

انتقل هذا المصطلح بعد ذلك إلى معنى ينطوي على السخرية والتحقير، فدل على التحليل الأجوف والمناقشة العقيمة والتفكير الخيالي. [المعجم الفلسفي، د. مراد وهبة (ص٦٥)].

(٢) نقد الخطاب الديني (ص٢١٩).

(٣) إشكاليات القراءة وآليات التأويل، المركز الثقافي العربي، ط٤، سنة ١٩٩٦م.

(٤) وهذا قد صرح به في كتابات أخرى مما يؤكد فهمه هذا، وسوف أشير إلى ذلك.

في عرف الغربيين، فيعنون به: الدخول في البحث العلمي بعد التجرد من المقررات السابقة سواء الدينية أو غيرها، وأن يبحث الموضوع بحثًا عقليًّا مجردًا. وهذا التعريف مرتبط ارتباطًا وثيقًا بالفكر العقلي والحسي السائد في أوروبا الذي يعتبر أن العقل أو الحس هما المصدر الوحيد للمعرفة، وهي بهذا المنظور تتعارض مع الفكر الإسلامي الذي يعتبر أن الوحي هو المصدر الأول للمعرفة، وأن التجرد من المقررات الدينية يعني الكفر[1]، وبذلك يلزم عند إطلاق الموضوعية توضيح المراد (المعنى الإسلامي أم الأوربي)، فالمفسرون موضوعيون بالمعنى الإسلامي، أي: يتبعون الدليل في إطار الأصل والمقررات الاعتقادية والأصولية الثابتة.

٥ ـ قوله «الوعي الزائف التبريري»، ووصفه لكلام المفسرين بأنه: «أيديولوجيا» كله ينصبُّ في وعاء واحد ألا وهو زعزعة الثقة بكلام المفسرين وأنه ليس كشفًا وبيانًا عن مراد الله، وإنما وضع مصالحهم ورغباتهم الشخصية في إطار ديني لإقناع العوام... أو إرضاء السلاطين... إلخ.

✘ الرد:

١ ـ إن صحت هذه الدعوى فالممنوع تعميمها:

بينت في الإجابة على الشبهتين السابقتين أن علم التفسير قد حظي بأكبر قدر من التقعيد والتأصيل والاهتمام منذ نشأته وحتى يومنا هذا.

وأوضحت أن أهل السنة والجماعة قد اهتموا بهذه الأصول والقواعد تأليفًا وتصنيفًا واختصارًا وشرحًا وتطبيقًا.

وأن غيرهم ردوا من هذه القواعد ما لا يخدم عقيدتهم أو مذهبهم، وأنشئوا قواعد ما أنزل الله بها من سلطان ولا دليل عليها من قرآن أو سنة أو إجماع، وطبقوها على القرآن ليخرجوا بنتائج تروج لمذاهبهم الدينية أو السياسية، أو الاجتماعية. وأكبر مثال على ذلك هم المعتزلة.

---

(١) مقال للأستاذ محمد عيسى فهيم بعنوان: الموضوعية في الدراسات النظرية حقيقة أم خيال، جريدة الرياض ٦/١/١٤٠١هـ.

والمعتزلة هؤلاء ـ مثل أي فرقة ضالة ـ كانت لها ظروف ساعدت على نشأتها ثم انتشارها وكان لأصحابها مكاسب أو مطامع سياسية واجتماعية حاولوا تحقيقها عن طريق ادعاء تأييد القرآن لأفكارهم باستخدام أساليب تفسيرية خاطئة.

وهذا القدر نتفق فيه مع د. نصر.

ولكن الذي يحاوله دائمًا العلمانيون ـ ومنهم د. نصر ـ هو إيهام القارئ أن الفرق الضالة هم المسلمون والمسلمون هم الفرق الضالة.

ولذا نراه يقول: «تأثير كل عصر من خلال ظروفه».

وكأن التفسير كله قد خضع في كل عصر من العصور للون واحد، وفكر واحد، مما يؤكد أن الواقع هو الذي يخلق التفسير ويغيره، على الرغم من أن الواقع يكذب هذا القول.

٢ ـ فساد دعوى العلمانيين:

إذا نظرنا إلى الكتب المدونة في علم التفسير منذ بداية القرن الثالث حتى نهاية القرن الثاني عشر نجد الآتي[١]:

المعتزلة	الشيعة الإمامية الاثني عشرية	الصوفية	أهل السنة
القرن الثالث الهجري			
تفسير القرآن للأصم ت٢٤٠هـ.	تفسير الحسن العسكري ت٢٦٠هـ.	تفسير القرآن العظيم للتستري ت٢٨٣هـ.	تفاسير متفرقة لم تحظ بالتدوين.
القرن الرابع الهجري			
١ ـ تفسير أبي علي الجبائي ت٣٢١هـ.			١ ـ جامع البيان لابن جرير الطبري ت٣١٠هـ.
٢ ـ أبو مسلم الأصفهاني ت٣٢٢هـ.			٢ ـ بحر العلوم للسمرقندي ت٣٧٥هـ.

(١) انظر: التفسير والمفسرون للدكتور الذهبي، الجزء الأول والثاني.

المعتزلة	الشيعة الإمامية الاثنى عشرية	الصوفية	أهل السنة
القرن الخامس الهجري			
١ ـ تنزيه القرآن عن المطاعن للقاضي عبد الجبار ت٤١٥هـ.		حقائق التفسير لأبي محمد السلمي ت٤١٢هـ.	الكشف والبيان عن تفسير القرآن للثعالبي ت٤٢٧.
٢ ـ غرر الفوائد ودرر القلائد لأمالي الشريف المرتضى ت٤٣٦هـ.			
القرن السادس الهجري			
١ ـ الكشاف عن حقائق تنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل للزمخشري ت٥٣٨هـ.	مجمع البيان لعلوم القرآن للطبرسي ت٥٣٤هـ.		١ ـ معالم التنزيل للبغوي ت٥١٠هـ. ٢ ـ المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز لابن عطية ت٥٤٦هـ.
القرن السابع الهجري			
ليست للمعتزلة تفاسير بعد هذا الوقت.		عرائس البيان في حقائق القرآن للشيرازي ت٦٦٦هـ	١ ـ دقائق التفسير لابن تيمية ت٧٢٨هـ. ٢ ـ تفاسير متفرقة لابن نعيم. ٣ ـ مفاتح الغيب للرازي ت٦٠٦هـ. ٤ ـ أنوار التنزيل وأسرار التأويل للبيضاوي ت٦٨٥، ٦٩١ غير محدد بالضبط.

الشيعة الإمامية	الصوفية	أهل السنة
القرن الثامن الهجري		
	١ ـ التأويلات النجمية لنجم الدين داية ت٦٤٥هـ. ٢ ـ التفسير المنسوب لابن عربي ت ٧٣٠هـ. آخر ما دُوِّن للصوفية	١ ـ تفسير القرآن العظيم للحافظ ابن كثير ت٧٧٤هـ. ٢ ـ مدارك التنزيل وحقائق التأويل للنسفي ت٧٠١هـ. ٣ ـ لباب التأويل في معاني التنزيل للخازن ت٧٤١هـ. ٤ ـ البحر المحيط لأبي حيان ت٧٤٥هـ. ٥ ـ غرائب القرآن للنيسابوري ت٧٢٨هـ.
القرن التاسع الهجري		
		١ ـ الجواهر الحسان في تفسير القرآن أبو زيد عبد الرحمٰن الثعالبي ت٨٧٦هـ.
القرن العاشر الهجري		
		١ ـ تفسير الجلالين جلال الدين المحلي ت٨٦٤هـ، وجلال الدين السيوطي ت٩١١هـ. ٢ ـ الدر المنثور للسيوطي ت٩١١هـ. ٣ ـ السراج المنير في الإعانة على معرفة بعض معاني ربنا الحكيم الخبير، للشربيني ت٩٧٧هـ. ٤ ـ إرشاد العقل السليم لمزايا الكتاب الكريم لأبي السعود ٨٩٣هـ.

القرن الحادي عشر الهجري ـ الرابع عشر الهجري		
الإمامية	الخوارج	أهل السنة
١ ـ الصافي في تفسير القرآن لملا محسن الكاشي ت١٠٧٥هـ. ٢ ـ تفسير القرآن للسيد عبد الله العلوي ت١٢٤٢هـ. ٣ ـ بيان السعادة في مقامات العبادة لسلطان محمد الخراساني ت١٣١١هـ.	محمد بن يوسف بن أطفيش ت١٣٣٢هـ حيان الزاد إلى دار المعاد.	روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني للألوسي ت١٢٧٠هـ.

فعند النظر إلى التطور الزمني والعصور التي مرَّ بها التفسير، وعند النظر إلى التراث ـ كما ادعى د. نصر ـ نجد الآتي:

١ ـ أن أهل السنة والجماعة والتفاسير الجليلة القدر العظيمة الشأن التي اتصف أهلها بالاستقامة في الدين والعدالة والثقة والسلامة من البدعة في الاعتقاد كانت بحمد الله في كل عصر ساطعة كالنجوم ـ وليس كما يدعي الدكتور ـ كانت موجودة ثم تأثر المفسرون بالظروف السياسية والاجتماعية السائدة.

ونجد أن أقوال الألوسي ـ مثلًا في العقيدة ـ لا تختلف عن أقوال أبي حيان أو الطبري. مما يدل على ثبات هذا الدين وأن الحق دائمًا يخرج من مشكاة واحدة.

ونجد أن الاختلاف بينهم لا يزيد عن زيادة إيضاح معانٍ أو إشراقات للآيات أو توجهات ربانية تظهر لبعضهم بما لا يخالف الظاهر أو يعد قولًا بلا دليل.

٢ ـ أن التفاسير المنحرفة سواء للمعتزلة أو الشيعة أو الصوفية كان يعاصرها دائمًا مفسرون من أهل السنة يردون على تلك الأقوال، ويُعنى مَن بعدهم أيضًا بالرد وعلى كلام أصحاب العقائد المنحرفة.

فلا يستطيع منصف أن يقول مثلًا: «عصر تلون التفسير فيه بالصبغة الاعتزالية أو بالصوفية أو...».

وغاية ما في الأمر أن يظهر مفسر يبرع في التفسير وله اعتقاد فاسد، فيظهر هذا المعتقد في ثنايا ما يكتبه، وليس على التفسير عمومًا في عصره. مع وجود من يتصدى له من أهل الحق بالحق.

٣ ـ ومما يلاحظ أيضًا في كتب التفسير أنه قد يطغى عليها في عصر من العصور لون معين في الرد على أهل الباطل باستخدام نفس أسلوبهم، فمثلًا انتشار علم الكلام والفلسفة في زمن الرازي الأشعري جعله يستخدم هذا الأسلوب العقلي في مناظرة المعتزلة والفلاسفة المتكلمين في التفسير حتى يكون أسلوبه في الرد موافقًا لطريقة المخالفين المعاصرين له في النظر والاستدلال.

ومن هذا يتبين أن كلام الدكتور زيف وتعميم عار عن الأمانة العلمية، والدقة في التحري.

ومن هذه المحاولات أيضًا:

قول د. أبو المجد: «كثيرًا ما يكون هذا الباب ـ باب التفسير ـ أوسع أبواب التجديد؛ لأنه يلتزم أساسًا بالنص، ولا يحاول معارضته بدليل آخر، ولكنه يحمِّله مع ذلك كل ما يريد، مما لا يكون مقصودًا به أصلًا!! أو يختار من معانيه المختلفة أكثرها اتفاقًا مع ميله واجتهاده واختياره، وما أصدق ما قرره أحد رؤساء المحكمة العليا الأمريكية في شرح موقف القاضي من نصوص الدستور حيث يقول: إننا نخضع للدستور، ولكن الدستور هو ما نقرر نحن أنه كذلك»[1].

تحليل الشبهة:

هذه الجملة بها عدة أخطاء منهجية:

قول الدكتور: «لا يحاول معارضته بدليل آخر».

١ ـ إذا قصد الكاتب أن إبراز المفسر للأدلة التي ظاهرها التعارض ودفع هذا الظاهر وإثبات استحالة وجود التعارض بين أدلة الشرع الصحيحة، شيء مذموم، فهذا القول يُحكم بخطئه عقلًا وشرعًا.

(١) حوار لا مواجهة، د. أحمد كمال أبو المجد ص٦٦.

ـ أما عقلًا: فلكون رد الإنسان عما قد يجول بخاطر المتعلم من أسئلة، أو يرد على قلب السامع من شبهات، ودحضها من أهم وأعظم سمات العالم الرباني الذي يحرص على أن يصل العلم الشرعي للمتعلمين خالصًا من أي شبهة سالمًا من أي اعتراض. وهذا ولا شك أفضل بكثير من ترك هذه الشبهات حتى تترسخ في القلوب، ويستغلها الشيطان في زعزعة إيمان الذين في قلوبهم مرض.

ـ وأما شرعًا: فلأن هذا ـ أي جمع جميع الأدلة فيما يختص بموضوع واحد والاستفادة منها جميعًا ومحاولة فهم ما استشكل مما هو ظاهره التعارض ـ كان من فعل الصحابة رضوان الله عليهم والعلماء ومن بعدهم ولم يحدث أن النبي ﷺ أنكر على عائشة ﵂ حين سألت عن التعارض بين قوله ﷺ: «**من نوقش الحساب عذب**»، وبين قوله تعالى: ﴿فَسَوْفَ يُحَاسَبُ حِسَابًا يَسِيرًا﴾ [الانشقاق: ٨] بل وضح لها أنه لا تعارض، فقال: «**ليس ذلك بالحساب**...، **ولكن ذلك العرض**»[1]، وكان هذا فعل الصحابة من بعده.

٢ ـ أمّا إذا قصد الكاتب أن كتب التفسير خالية من إبراز الأدلة المتعارضة ظاهرًا مع النصوص؛ فإن هذا القول يكذبه الواقع، فالناظر في كتب التفسير يجدها مليئة بالأدلة التي قد يبدو ظاهرها معارضًا للآية التي يقوم المفسر بتفسيرها، ثم يورد المفسر دفعه لهذا التعارض بأحد الأساليب المعروفة في هذا الشأن، وهي الجمع أو الترجيح أو القول بالنسخ.

٣ ـ وقوله: «ولكنه يحمله مع ذلك كل ما يريد مما قد لا يكون مقصودًا به أصلًا»، وقريب منه في المعنى قول د. نصر أبو زيد: ولا بد أن نستدعي هنا قول الإمام علي: «القرآن حَمَّال أوجه لا ينطق وإنما يتكلم به الرجال».

يدعي الكاتبان أن تفسير القرآن الكريم خالٍ من القواعد والضوابط الحاكمة للمفسر، بحيث يقول من شاء ما شاء، ثم يلصقه بالتفسير وبالآيات، وبين يدي الرد على ذلك الادعاء، لا بد من التفريق بين أمرين أساسيين

---

(١) صحيح البخاري، كتاب الرقاق، رقم (٦٠٥٥)؛ سنن أبي داود، كتاب الجنائز، رقم (٢٦٨٩).

وهما: احتمال الآيات لعدة معان، وتحميل الآيات لما لا تحتمل من معاني.

أما الأمر الأول: وهو احتمال الآيات لعدة معان والاختلاف الواقع بين المفسرين المعتبرين في التفسير بسبب هذا الاحتمال، فلا بد لفهمه من مراعاة ما يلي:

أولا: القرآن الكريم قد بلغ الكمال وفاق الذروة في البلاغة والفصاحة؛ ولذا فإن الآية الواحدة بل الكلمة الواحدة أحيانًا تفيد ما لا يحصى من المعاني الصحيحة والفوائد العظيمة، التي تملأ القلوب إيمانًا بالله ومعرفة به سبحانه.

ثانيًا: احتمال الآيات لعدة وجوه من المعاني ليس عامًّا في كل آيات القرآن الكريم. فالقواعد الأصولية واللغوية تحدد ذلك؛ لأن المفسر محكوم عند تفسيره للقرآن بقواعد وأصول اللغة لكونه نزل بلسان عربي مبين؛ فلا بد من النظر إلى وضع اللفظ في اللغة، فما كان وضعه لمعنى واحد على الانفراد لا يجوز تفسيره بغير هذا المعنى، وهو ما سماه الأصوليون اللفظ الخاص، وعليه؛ فإن الآيات التي تحتوي على ألفاظ خاصة لا تحتمل إلا معنى واحدًا. مثل الآيات التي احتوت على ألفاظ الأعداد مثلًا كقوله تعالى: ﴿فَصِيَامُ ثَلَٰثَةِ أَيَّامٍ فِي ٱلْحَجِّ وَسَبْعَةٍ إِذَا رَجَعْتُمْ تِلْكَ عَشَرَةٌ كَامِلَةٌ﴾ [البقرة: ١٩٦]، لأنها دلت بأصل الوضع على معنى واحد لا يجوز العدول عنه، فدلالة النص على هذا المعنى دلالة قطعية.

ثالثًا: احتمال الآيات لأكثر من معنى واختلاف المفسرين في تفسيرها يمكن رده إلى قائمتين أساسيتين من الأسباب:

١ - ما كان الاحتمال والاختلاف فيه ناشئًا عن تعدد دلالة الألفاظ القرآنية على المعاني؛ فكما أن من الألفاظ القرآنية ما وضع[١] لمعنى واحد على الانفراد وهو اللفظ الخاص، منها ما وضع لمعنى واحد لكنه يستغرق كل ما يصلح له، بوضع واحد دفعة واحدة من غير حصر[٢]، وهو اللفظ العام.

---

(١) سبق في الباب الأول تعريف الوضع وبيان كيفية معرفة وضع الألفاظ في اللغة.

(٢) البيضاوي (ص٥٠)، الآمدي (٢/ ٢٨٦).

فما كان من هذا النوع قد تختلف الأقوال في تفسيره، وهذا الاختلاف يكون من باب تفسير العام ببعض أنواعه، أي اختلاف ترادف وليس اختلاف تضاد، وليس ناشئًا من الاختلاف في الفهم أو في مقاييس وقواعد التفسير، ومن أمثلة ذلك: الأقوال الواردة في تفسير (الصراط المستقيم، المغضوب عليهم، الضالين، الباقيات الصالحات، البيع، الربا. . .) وغير ذلك.

وكذلك من الألفاظ ما وضع لأكثر من معنى وهو المشترك، مثل لفظ «القرء» الذي وضع في اللغة للدلالة على معنيين متضادين وهما: الحيض والطهر، ولفظ «المطهرون»، في قوله تعالى: ﴿لَّا يَمَسُّهُۥٓ إِلَّا ٱلْمُطَهَّرُونَ﴾ [الواقعة: ٧٩].

فالعالم هو الذي يستطيع أن يفرق بين كل تلك الاصطلاحات والمصطلحات اللفظية كالعام والخاص و. . . إلخ، ويستطيع أن يعلم هل بقي العام على عمومه أو ورد ما يخصصه من أدلة أخرى. . . إلى غير ذلك مما سبق شرحه في احتياج المفسر لأصول الفقه.

٢ ـ ما كان الخلاف في تفسيره ناشئًا عن الاختلافات في الفهم، ومقاييس التفسير التي تتأثر بالانتماء للمذاهب الفقهية والعقدية، ومدى تحصيل المفسرين للعلوم المختلفة. وسوف أتكلم باختصار عن اثنين من أهم أسباب اختلاف المفسرين وهما:

أ ـ الانتماء المذهبي:

ذهب جماعة من المفسرين إلى العناية باستخراج الأحكام الفرعية من الآيات مع ذكر الخلاف فيها؛ فيستطردون في جمع أدلة المسألة الواحدة، مع ذكر الأقوال في المسألة مع الترجيح والرد، وهم متمسكون بأصل مذهبهم ملتزمون لأقوال أئمتهم، ومن أمثلة ذلك الاختلاف الناشئ بين القرطبي المالكي والرازي الحنفي في تفسير كثير من الآيات. فكان هذا الانتماء المذهبي من أسباب الاختلاف بين المفسرين.

ب ـ الاختلافات العقدية:

مما هو معلوم أن الاختلافات الواقعة بين علماء أهل السنة والجماعة في أمور العقيدة اختلافات قليلة العدد، طفيفة الأثر، لكن وجودها له أثر في التفسير.

ومن الأمثلة على ذلك: الخلاف الواقع بين الجمهور والإمام أبي حنيفة في زيادة الإيمان ونقصانه ودخول الأعمال في مسمى الإيمان وما نشأ عن ذلك من اختلاف في تفسير الآيات التي تدل على زيادة الإيمان، مثل: ﴿وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ ءَايَٰتُهُۥ زَادَتْهُمْ إِيمَٰنًا﴾ [الأنفال: ٢] وغيرها.

وكذلك الخلاف بين الأشاعرة وغيرهم في تأويل الصفات، ومثال ذلك: الاختلاف بين أبي حيان الأندلسي السلفي (ت٧٤٥هـ)، وابن كثير (ت٧٧٤هـ) في تفسير آيات الصفات من جهة وبين النسفي (ت٧٠١هـ)، والرازي (ت٦٠٦هـ)، والبيضاوي (ت٦٨٥هـ) من جهة أخرى.

وكذا تحصيلهم للعلوم، فالمفسرون مختلفون في ذلك، فبعد تحصيلهم لأسس العلوم وأدوات المفسر، يختلف أخذهم من تلك العلوم؛ فعلم القراءات مثلًا الذي يعين المفسر على إدراك المعاني برع فيه بعض المفسرين مثل الطبري وأبو حيان، وأخذ البعض الآخر منه باليسير، وكذلك علوم الحديث رواية ودراية ومقاييس نقد السند والقدرة على الحكم على الحديث صحةً وضعفًا.

فكل هذه الأمور يختلف فيها المفسرون، وبالتالي يؤثر ذلك على أقوالهم في التفسير؛ لأن الحديث من أهم روافد التفسير كما هو معلوم.

فكل ما سبق ذكره يوضح أن كثيرًا من آيات القرآن تحتمل معاني كثيرة متعددة، وأن الاختلاف بين المفسرين في تفسيرها اختلاف سائغ علمي مُثمر، له أسبابه العلمية وأصوله المنضبطة ونتائجه المثمرة.

أما تحميل المفسر للآية ما لا تحتمل من معاني، فهذا شيء آخر له أيضًا أسبابه الفاسدة ونتائجه الخبيثة، وهو من قبيل التفسير بالرأي المذموم المردود.

الأمر الثاني: تحميل المفسر للآيات ما لا تحتمل من معاني وهو ما قصد الكاتب من قوله أو «يحمله من المعاني ما لا يكون مقصودًا به أصلًا».

إن تحميل المفسر للآيات ما لا تحتمل من معاني ـ بمعنى القول: إن تفسير هذه الآية كذا وكذا ـ بحيث تكون هذه المعاني لا تدل عليها ألفاظ

الآية، ولا يعرف استخدام تلك الألفاظ القرآنية في المعاني المدعاة عند العرب، وتكلف وجوه شاذة وبعيدة للإعراب لإثبات صحة تلك المعاني ـ لا يعد من باب التفسير المقبول أصلًا، بل هو من باب الإلحاد في المعاني وتحريف الكلم عن مواضعه أو التفسير بالرأي المردود.

فالتفسير الصحيح لا يخرج عن أربعة أنواع كما قال ابن عباس ﵄، وشرح ذلك الزركشي، فقال ﵀: معلوم أن تفسيره يكون بعضه من قبيل بسط الألفاظ الوجيزة، وكشف معانيها، وبعضها من قبيل ترجيح بعض الاحتمالات على بعض لبلاغته ولطف معانيه، ولهذا لا يستغنى عن قانون عام يعول في تفسيره عليه، ويرجع في تفسيره إليه، من معرفة مفردات ألفاظه ومركباتها، وسياقه وظاهره وباطنه وغير ذلك مما لا يدخل تحت الوهم ويدق عنه الفهم.

وفي هذا تتفاوت الأذهان وتتسابق في النظر إليه مسابقة الرهان، فمِنْ سابقٍ بفهمه وراشِقٍ كبدَ الرمية بسهمه، وآخر رمى فأشوى[(١)]، وخبط في النظر خبط عشواء، كما قيل: أين الزلال من الزعاق؟[(٢)].

وقال الزركشي في موضع آخر ـ بسط فيه الفرق بين أنواع التفسير واحتياج بعضها للأصول أكثر من بعض ـ: «الذي تعرفه العرب من كلامها فهو الذي يُرجع فيه إلى لسانهم».

والذي تعرفه العرب والذي يرجع فيه إلى لسانهم شأن اللغة والإعراب؛ فما كان من التفسير راجعًا إلى هذا القسم فسبيل المفسر ـ كما يقول بدر الدين الزركشي ـ التوقف فيه على ما ورد في لسان العرب، وليس لغير العالم بحقائق اللغة ومفهوماتها تفسيره، أما ما لا يعذر أحد بجهله: فهو ما تتبادر الأفهام إلى معرفة معناه، من النصوص المتضمنة شرائع الأحكام ودلائل التوحيد وكل لفظ أفاد معنى واحدًا جليًّا لا سواه، يعلم أنه مراد الله تعالى.

قال الزركشي: «فهذا القسم لا يختلف حكمه ولا يلتبس تأويله؛ إذ كل أحد يدرك معنى التوحيد في قوله تعالى: ﴿فَٱعۡلَمۡ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا ٱللَّهُ﴾ [محمد:

---

(١) أي: وقع الرمي في غير مقتل. انظر: القاموس، مادة: (شوى).
(٢) انظر: البرهان (١/ ١٥).

١٩] وأنه لا شريك له في إلهيته. . . ويعلم كل أحد بالضرورة أن مقتضى قوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتُواْ ٱلزَّكَوٰةَ﴾ ونحوها طلب إدخال ماهية المأمور به في الوجود»[١].

أما ما لا يعلمه إلا الله تعالى: فهو ما يجري مجرى الغيوب كما في الآيات المتضمنة قيام الساعة، وإنزال الغيث، وما في الأرحام، وتفسير الروح، والحروف المقطعة، وكل متشابه في القرآن عند أهل الحق، فلا مساغ للاجتهاد في تفسيره، ولا طريق إلى ذلك، إلا بالتوقف من أحد ثلاثة أوجه: نص قرآني، أو بيان من النبي ﷺ، أو إجماع الأمة على تأويله.

أما ما لا يعلمه إلا العلماء: فهو استنباط الأحكام، وما يتعلق به. قال الزركشي: «وكل لفظ احتمل معنيين فصاعدًا فهو الذي لا يجوز لغير العلماء الاجتهاد فيه، وعلى العلماء إعمال الشواهد والدلائل وليس لهم أن يعتمدوا مجرد رأيهم فيه»[٢].

وهو ما يدل عليه قوله تعالى: ﴿وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى ٱلرَّسُولِ وَإِلَىٰٓ أُوْلِى ٱلْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ ٱلَّذِينَ يَسْتَنۢبِطُونَهُۥ مِنْهُمْ وَلَوْلَا فَضْلُ ٱللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُۥ لَٱتَّبَعْتُمُ ٱلشَّيْطَٰنَ إِلَّا قَلِيلًا﴾ [النساء: ٨٣].

فهذه الآية واضحة الدلالة على أن ما في هذا الكتاب سيستنبطه أهل المعرفة من العلماء باجتهادهم وعلمهم بحيث يعملون عقولهم، ويستخدمون قوانين العلم والنظر للوصول إلى تلك المعاني. وهذا ما يسمى بالتفسير بالرأي المحمود.

وقد ذهب الأكثرون من سلف[٣] هذه الأمة وخلفها إلى أن التفسير بالرأي: منه محمود ومطلوب، ومنه مذموم فاسد مردود.

---

(١) انظر: تفسير الطبري (١/ ٧٣ ـ ٧٦)، البرهان في علوم القرآن للزركشي (٢/ ١٦٤) وما بعدها.

(٢) المصدر السابق.

(٣) مثل: ابن جرير الطبري في تفسيره (١/ ٨٧)، ابن كثير في تفسيره (١/ ٥)، القرطبي في تفسيره (١/ ٢٩)، ابن تيمية في مقدمة التفسير (ص٢٦)، الغزالي: الإحياء (ص٤٣٨).

والتفسير بالرأي المحمود نوع من أنواع الاجتهاد[1]، وله شروط حتى يكون مقبولًا، وله مجالات، وأما المردود فله ضوابط وسمات جمعها ابن النقيب (ت٦٩٨هـ) في خمسة أشياء[2]:

أحدها: التفسير من غير حصول العلوم التي يجوز معها التفسير.

الثاني: تفسير المتشابه الذي لا يعلمه إلا الله.

الثالث: التفسير المقرر للمذهب الفاسد، بأن يجعل المذهب أصلًا والتفسير تابعًا، فيرد إليه بكل طريق ممكن وإن كان ضعيفًا.

الرابع: التفسير بأن مراد الله كذا على القطع من غير دليل.

الخامس: التفسير بالاستحسان والهوى. اهـ.

ضوابط تمييز التفسير المقبول من المردود:

اعتنى العلماء من أهل السنة والجماعة بتمييز المقبول من المردود من أقوال المفسرين وعُنُوا بوضع ضوابط ومعايير لنقد التفسير، فيقول شارح الطحاوية: «كلٌّ فرِيق من أرباب البدع يعرض النصوص على بدعته وما ظنه معقولًا، فما وافقه قال: إنه محكم وقبِله واحتج به، وما خالفه قال: إنه متشابه، ثم رده وسمى رده تفويضًا، أو حرّفه وسمى تحريفه تأويلًا.

ويقول شيخ الإسلام ابن تيمية:

«والعلم: إما نقل عن معصوم، وإما قول عليه دليل معلوم، وما سوى ذلك فإما زيف مردود، وإما موقوف لا يعلم أنه بهرج[3] ولا منقود»[4].

والعلم يقصد به التفسير؛ لأن الكلام على أصول التفسير إما: نقل عن معصوم، يقصد به (تفسير القرآن بالقرآن، وتفسيره بالسنة)، وإما: قول عليه دليل معلوم، وهذا الذي يسميه العلماء (التفسير بالرأي)، وقد قسموه لرأي محمود وهو ما أشار إليه الشيخ بقوله: (رأي عليه دليل معلوم)، فإن

---

(١) المجتهد والاجتهاد وشروط المجتهد من مباحث أصول الفقه.

(٢) الإتقان في علوم القرآن للسيوطي (٤/ ١٩٤).

(٣) معنى بهرج: باطل. انظر: المعجم الوسيط.

(٤) مقدمة أصول التفسير (ص٤).

كان عليه دليل فهو محمود، وإن كان مجرد هوى فهو مذموم.

وقد عرَّفه ابن القيم[1] بأنه: «ما كان مبناه على علم أو غلبة ظن، بحيث إنه يجري على موافقة معهود العرب في لسانها وأساليبها في الخطاب، مع مراعاة الكتاب والسنة وما أثر عن السلف».

وهو بذلك مخالف للرأي المذموم؛ إذ مبناه على الجهل وغلبة الهوى.

وقد سماه بعض العلماء بـ «الرأي الصائب» أي: من جهة مستنده وخلفيته، وإنْ جانَبَ الصواب في الجزئية المعينة لكنه طريق صحيح[2].

وقد وضع العلماء المفسرون ضابطًا للتفسير الفاسد أو الرأي المذموم وكلامهم في ذلك متقارب. ومن أمثلة أقوالهم قول الإمام ابن جرير الطبري[3]: «ضابط التفسير المذموم هو ما خالف أصحابه أصولًا متفقًا على ثباتها في التفسير، فهو يجافي قوانين العربية أو لا يتفق مع الأدلة الشرعية وقواعد الشريعة في البيان والأحكام، أو يكون مخالفًا للنص، فمن ذلك أن يفسر القرآن بمجرد خاطر يخطر له، دون استناد في أدلة العربية ومقاصد الشريعة وتصاريفها، وما لا بد منه كالناسخ والمنسوخ وأسباب النزول، وما نقل عن الصحابة ﷺ مع عدم الإحاطة بجوانب الآية وموارد التفسير، أو يقتصر على بعض الأدلة دون البعض الآخر، كأن يعتمد على ما يبدو من وجه في العربية فقط، دون العلم بغرائب القرآن ومبهماته وأساليبه البيانية من إضمار وحذف وتقديم وتأخير ومن دون معرفة لأساليب الاستنباط منه كدلالات الألفاظ ومعانيها.

ومن ذلك أن يكون للبعض نزعة مذهبية أو نحلة بدعية، فيتأول القرآن على وفق رأيه ومذهبه، فيلوي أعناق النصوص ليدلل على نحلته، ومن ذلك التهجُّم بالرأي على تفسير ما لا يدرك علمه إلا بنص من الرسول ﷺ.

وقد لخص شيخ الإسلام ابن تيمية مسالك أهل البدع والضلال في شيئين[4] فقال رحمه الله:

---

(١) إعلام الموقعين (١/ ٦٦).

(٢) قواعد التفسير لخالد السبت (١/ ٢٤٢). (٣) تفسير ابن جرير (٨/ ٥٣).

(٤) مقدمة أصول التفسير (٢٤/ ٤١).

قد يكون للمفسر اعتقاد معين ثم يحمل ألفاظ القرآن على معتقده، فهذا يكون قد راعى المعنى الذي رآه، من غير نظر إلى ما تستحقه ألفاظ القرآن من الدلالة والبيان.

ويسلك هؤلاء أحد مسلكين:

أ ـ تارة يسلبون لفظ القرآن ما دل عليه وأريد منه.

ب ـ وأحيانًا يحملونه على ما لم يدل عليه ولم يرد به.

وفي كلا الحالين قد يكون ما قصدوا نفيه أو إثباته من المعنى باطلًا فيكون خطؤهم في الدليل والمدلول[1].

وهذه الأقوال وإن كانت معبرة عن مسلك أهل الحق في التفسير، وما يئول إليه من الوصول إلى المعاني الحقة وقلة الاختلاف بينهم في هذه المعاني وتشنيعهم على من سلك مسلكًا مخالفًا بالرد، إلا إنها مجرد مثال لأقوال العلماء الذين اختلفت عباراتهم واتفقت آراؤهم في ذلك، وقد ذكر ذلك صاحب كتاب قواعد التفسير.

ومما سبق يتبين أن الدكتور أبا المجد قد أخذ ما اعترض وشنع عليه المفسرون، وأسموه طريقة أهل البدع والضلال، فألصقه بهم.

وهذه التعمية المتعمدة ومحاولة إظهار علم التفسير والأئمة المفسرين كأنهم خارجون من بوتقة واحدة، أو أنهم مرآة لفكر أو ثقافة أو اتجاه معين، رغم أنه من المعلوم أن من كتب التفسير التي بين أيدينا كتبًا كثيرة لأصحاب اعتقادات فاسدة مثل المعتزلة، الشيعة، وغيرهم لها هدف واضح وهو زعزعة الثقة في محتوى هذه الكتب، تمهيدًا لإلغائها وقطع الصلة بين الأمة وتراثها، لتضيع وترتمي في أحضان الجهال الذين يتكلمون في كتاب الله بغير علم.

---

(١) قواعد التفسير لخالد السبت (١/ ٢٤١) بعد ذكر كلام الطبري، قال في هامش الكتاب: انظر: مجموع الفتاوى (١٣/ ٣٧)، إعلام الموقعين (١/ ٤٧ ـ ٨٥)، تفسير ابن عطية (١/ ١٧)، تفسير الماوردي (١/ ٣٣ ـ ٤٢)، جامع بيان العلم (ص١٠٣٧ ـ ١٠٨٦)، تفسير ابن كثير (١/ ٥)، تفسير البغوي (١/ ٣٤)، روح المعاني (١/ ٦)، التحرير والتنوير (١/ ٢٩)، البرهان للزركشي (٢/ ١٦١)، تفسير النصوص (١/ ٦٢)، وكتب أخرى في أصول الفقه.

وقول الكاتب: «أو يختار من معانيه أكثرها اتفاقًا مع ميله واجتهاده»: فهذا القول مردود بما هو مسطور في كتب الأصول والقواعد من قواعد الترجيح بين الآراء، ومن أمثلة ذلك ما ذكره الزركشي عنه في هذا الباب، فقال:

«وكل لفظ احتمل معنيين فصاعدًا فهو الذي لا يجوز لغير العلماء الاجتهاد فيه، وعلى العلماء اعتماد الشواهد والدلائل وليس لهم أن يعتمدوا مجرد رأيهم فيه على ما تقدم بيانه.

وكل لفظ احتمل معنيين فهو قسمان:

الأول: أن يكون أحدهما أظهر من الآخر، فيجب الحمل على الظاهر، إلا أن يقوم دليل على أن المراد هو الخفي دون الجلي فيحمل عليه.

الثاني: أن يكونا جليين والاستعمال فيهما حقيقة. وهذا على ضربين:

أحدهما: أن تختلف أصل الحقيقة فيهما فيدور اللفظ بين معنيين هو في أحدهما حقيقة لغوية وفي الآخر حقيقة شرعية.

فالشرعية أولى إلا أن تدل قرينته على إرادة اللغوية نحو قوله تعالى: ﴿وَصَلِّ عَلَيْهِمْ إِنَّ صَلَوٰتَكَ سَكَنٌ لَّهُمْ﴾ [التوبة: ١٠٣].

وكذلك إذا دار بين اللغوية والعرفية، فالعرفية أولى لجريانها على اللغة، ولو دار بين الشرعية والعرفية، فالشرعية أولى؛ لأن الشرع ألزم.

الضرب الثاني: لا تختلف أصل الحقيقة، بل كلا المعنيين استعمل فيهما، في اللغة أو في الشرع أو العرف على حد سواء، وهذا أيضًا على ضربين: **أحدهما**: أن يتنافيا اجتماعا ولا يمكن إرادتهما باللفظ الواحد، كالقرء حقيقة في الحيض والطهر، فعلى المجتهد أن يجتهد في المراد منهما بالأمارات الدالة عليه، فإذا وصل إليه كان هو مراد الله في حقه.

وإن اجتهد مجتهد واجتهد آخر فأدى اجتهاده إلى معنى آخر، كان ذلك مراد الله تعالى في حقه؛ لأنه نتيجة اجتهاده وما كلف به.

فإن لم يترجح أحد الأمرين لتكافؤ الأمارات فقد اختلف أهل العلم:

فمنهم من قال: يخير في الحمل على أيهما شاء. **ومنهم** من قال: يأخذ بأعظمهما حكمًا.

ولا يبعد اطراد **وجه ثالث**، وهو أن يأخذ بالأخف، كاختلاف جوانب المفتين.

الضرب الثاني: ألا يتنافيا اجتماعًا فيجب الحمل عليهما عند المحققين ويكون ذلك أبلغ في الإعجاز والفصاحة، وأحفظ في حق المكلف إلا أن يدل دليل على إرادة أحدهما. وهذا أيضًا ضربان: **أحدهما**: أن تكون دلالته مقتضية لبطلان المعنى الآخر فيتعين المدلول عليه للإرادة. **والثاني**: ألا يقتضي بطلانه، وهذا اختلف العلماء فيه.

فمنهم من قال: يثبت حكم المدلول عليه ويكون مرادًا ولا يحكم بسقوط المعنى الآخر، بل يجوز أن يكون مرادًا أيضًا وأن يدل عليه دليل من خارج؛ لأن موجب اللفظ عليهما فاستويا في حكمه، وإن ترجح أحدهما بدليل من خارج.

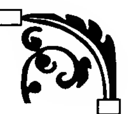
ومنهم من قال: ما ترجح بدليل من خارج أثبت حكمًا من الآخر لقوته بمظاهرة الدليل الآخر، فهذا أصل نافع معتبر في وجوه التفسير في اللفظ المحتمل، والله أعلم»[١].

هذا هو قانون الترجيح فيما يتنافى أو يتعارض عند احتمال اللفظ لأكثر من معنى.

فليس بعد إيراد تلك القواعد والأصول سبيل لأحد أن يدعي أن المفسرين يرجحون بالهوى، أو يتكلمون بغير دليل.

---

(١) البرهان في علوم القرآن للزركشي (٢/ ١٦٧ ـ ١٦٨).

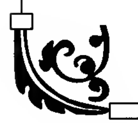
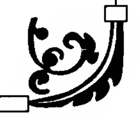
الفصل الثالث

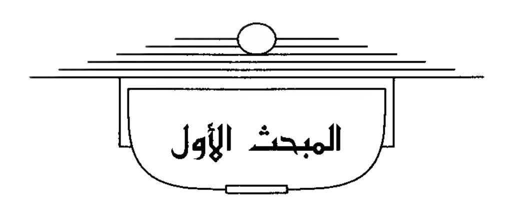
شبهات العلمانيين
حول علاقة علم التفسير بغيره من العلوم
والرد عليها

المبحث الأول: علم التفسير أساس العلوم الشرعية.

المبحث الثاني: شبهات العلمانيين حول انقطاع الصلة بين علم التفسير وعلوم الشرع.

المبحث الثالث: شبهاتهم حول دعوى الانفصال بين علم التفسير وعلم اللغة والرد عليها.



علم التفسير أساس العلوم الشرعية

العلاقات بين العلوم قد تكون علاقة تطابق وترادف، أو تباين وتخالف، أو علاقة العموم والخصوص المطلق أو الوجهي، وعلاقة علم التفسير بغيره من العلوم الشرعية هي أنه كالأصل لها، وإن كان يخالفها في هويته وشخصيته، فهو فن مستقل بذاته قائم بنفسه له أصوله ومصادره، ومناهجه ومسائله ولا يغني عنه غيره.

ولكن لا يخفى أن العلوم الشرعية منظومة متكاملة مستقاة كلها من القرآن الكريم والسنة النبوية، فالذي يظهر أن العلاقة بين علم التفسير وغيره من العلوم الشرعية لها عدة اعتبارات:

أولًا: باعتبار الانفصال في التدوين وخصوصية المسائل والمناهج... فهي علاقة التباين والتخالف.

ثانيًا: باعتبار استمداد وابتناء العلوم الشرعية عليه، وحاجتها إليه، فالعلاقة هي علاقة الأصل بفرعه، فهي تعتمد وتقوم عليه في وجودها وتأسيسها واستمدادها ومصدريتها؛ إذ لا وجود للفرع بدون أصله، وفي بيان هذا المعنى يقول البيضاوي: (علم التفسير رئيس العلوم الدينية)[1]. وكذلك تمثل هذه الفروع عصمة وحماية وحفظًا وإثراءً للأصل، إذ بالفروع يحمى الأصل ويحفظ، وفي هذا يقول أبو بكر المرعشي: «علم العقائد والفقه منه ـ أي علم التفسير ـ، لم يتوقف عليهما علم التفسير، بل هما مستمدان منه، لكن ينبغي أن يقوم عليهما، ليكمل تحصيله»[2].

---

(١) أنوار التنزيل وأسرار التأويل للبيضاوي (١/ ٤).

(٢) ترتيب العلوم لأبي بكر المرعشي الشهير بـ ساجقلي زاده (ت١١٤٥هـ) (ص١٦٢)، =

فالحاصل أن علم العقيدة والفقه يتوقف وجودهما على علم التفسير من غير عكس.

وفي قول المرعشي (ليكمل تحصيله): إشارة إلى أن علم التفسير يتوقف في كماله وتمامه - لا في أصله - عليهما، ويعني بذلك أن المصدر الأساسي الذي يُستمد منه علم العقيدة والإيمان، وعلم الفقه والأحكام هو القرآن الكريم، فهو المصدر الأساسي للتشريع ومصدر الاستدلال الأول على مسائل العقيدة والأحكام. ومما هو غني عن البيان أن معرفة دلالة الآية على المسألة الفقهية أو العقدية يستفاد عن طريق تفسير الآية، فلذا لا يتصور وجود علمي الفقه والعقيدة دون وجود علم التفسير.

وأما قوله: (وتوقف التفسير عليهما توقف كمال) يقصد به:

- أن تلك العلوم عندما تأصلت ودُوِّنت صارت خادمة للتفسير والمفسرين، واعتبرت بمثابة الآلة التي تعصم المفسر من الوقوع في الخطأ، فعندما دونت مسائل العقيدة وحُرِّرَ اعتقاد أهل السنة والجماعة أصبح ما كتبه هؤلاء العلماء في العقيدة - مما هو مستمد من القرآن والسنة - ضابطًا للتفسير الصحيح.

بمعنى أن مطابقة كلام المفسر لأصول العقيدة الصحيحة أصبح إحدى مقاييس الحكم على التفسير من حيث القبول أو الرد.

فعلى سبيل المثال: يعتبر تفسير المعتزلة لقوله تعالى: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ ﴿٢٢﴾ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ [القيامة: ٢٢ - ٢٣] بمعنى أنها منتظرة لثوابه، يعتبر من قبيل التفسير المردود لمخالفته لأصل من أصول العقيدة الصحيحة، وهو ثبوت رؤية المؤمنين لربهم - جل وعلا - في الآخرة.

وبما أن العقيدة الصحيحة نابعة من القرآن والأحاديث الصحيحة الشارحة للقرآن؛ فإنه من المستحيل وجود التعارض بينهما؛ لأن هذا يؤدي إلى رمي القرآن بالتناقض والتعارض، ووصف الله سبحانه بصفة من صفات النقص وهذا محال.

= ط. الأولى، دار البشائر الإسلامية - بيروت.

ومن ذلك يتبين أن علم التفسير يتوقف في كماله وتمامه ـ لا في أصله ـ على علم العقيدة وسائر العلوم الشرعية، ولبيان ذلك أقول:

إن من علوم الشريعة **علم الفقه**، فهو يرتبط بعلم التفسير، فمن المعلوم أن القرآن هو المصدر الأول للتشريع، فيتوقف وجود الفقه أولًا على العلم بالقرآن وتفسيره، وكذلك فإن المفسر يستفيد من جمع الفقيه لأدلة المسائل الفقهية في تفسير آيات أخرى قد تحتمل معاني مرجوحة، مثل قوله تعالى: ﴿فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ﴾، **فهذه الآية** قد تحتمل معنى جواز الصلاة لغير القبلة، ولكن الأدلة الفقهية التفصيلية من الكتاب والسنة والإجماع والقياس وغيرها أفادت أن هذا مقيد بصلاة النافلة في السفر.

وعلم القواعد الفقهية: القاعدة الفقهية هي الأمر الكلي الذي ينطبق على جزئيات كثيرة تفهم أحكامها منه[1].

والقواعد الفقهية كثيرة موجودة في كتب القواعد، منها مثلًا: «**الأمور بمقاصدها**»، وهذه القاعدة وغيرها قد اعتمد الفقهاء في استنباطها على آيات عديدة من القرآن الكريم تضمنت المعنى الذي قررته تلك القاعدة.

وبالتالي تعتبر هذه القاعدة من باب تفسير القرآن بالقرآن أو نوع من أنواع التفسير الموضوعي[2].

فالقاعدة السابقة يشهد لها كثير من الآيات مثل: ﴿وَمَن يُهَاجِرْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ يَجِدْ فِي الْأَرْضِ مُرَاغَمًا كَثِيرًا وَسَعَةً ۚ وَمَن يَخْرُجْ مِن بَيْتِهِ مُهَاجِرًا إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ ثُمَّ يُدْرِكْهُ الْمَوْتُ فَقَدْ وَقَعَ أَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ ۗ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَّحِيمًا﴾ [النساء: ١٠٠]، وغيرها من الآيات التي تدل على أن تقويم العمل مرتبط بالنية والقصد: ﴿وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ﴾ [البينة: ٥]، ﴿لَّا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَٰكِن يُؤَاخِذُكُم بِمَا كَسَبَتْ قُلُوبُكُمْ﴾ [البقرة: ٢٢٥]. ولذلك لا يجوز تعارض التفسير مع القواعد الفقهية المعتبرة؛ لأن ذلك سيؤدي إلى رمي القرآن بالتعارض وهذا محال.

---

(١) الأشباه والنظائر لتاج الدين السبكي (ص٢/ ٦٩).

(٢) بحوث في أصول التفسير، محمد لطفي الصَّبَّاغ. بتصرف (ص٢١٠)، ط. الأولى سنة ١٤٠٨هـ ـ ١٩٨٨م، م/المكتب الإسلامي ـ بيروت.

وعلم أصول الفقه من العلوم الشرعية المستقاة من القرآن والسنة، وفي نفس الوقت هو الأداة التى تعصم المفسر من الوقوع في الخطأ في الاستدلال والاستنباط،وتحدد مقاييس الشرح السليم للنصوص،والكلام في التفسير بدون الإلمام بمسائل وقواعد علم الأصول يحول التفسير إلى نوع من الخبط والافتراء على الله سبحانه.وقد سبق بسط الكلام في احتياج المفسر لعلم أصول الفقه بما يغني عن إعادته هنا[١].

وعلم الحديث: لا خلاف بين العلماء المعتبرين أن السنة يحتج بها وأنها تستقل بتشريع الأحكام وأنها كالقرآن في تحليل الحلال وتحريم الحرام.

وقد استدل العلماء على حجية السنة بآيات القرآن الكريم في المقام الأول، كقوله تعالى: ﴿قُلْ إِن كُنتُمْ تُحِبُّونَ ٱللَّهَ فَٱتَّبِعُونِى﴾ [آل عمران: ٣١]، وقوله: ﴿وَأَطِيعُوا۟ ٱللَّهَ وَٱلرَّسُولَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ﴾ [آل عمران: ١٣٢]، وقوله: ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا۟ فِىٓ أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا۟ تَسْلِيمًا﴾ [النساء: ٦٥]، ﴿مَّن يُطِعِ ٱلرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ ٱللَّهَ﴾... [النساء: ٨٠]، ﴿وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَىٰكُمْ عَنْهُ فَٱنتَهُوا۟﴾ [الحشر: ٧]، ﴿فَلْيَحْذَرِ ٱلَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِۦٓ أَن تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ﴾ [النور: ٦٣].

فمن هذه الحيثية - أقصد أن القرآن هو الدليل الأول على حجية السنة - كان التفسير أصلًا لعلم الحديث.

أما توقف كمال التفسير على الحديث فهو من وجهين:

- أن السنة هي الشارحة للقرآن والمبينة لمشكله والموضحة لمبهمه، والمفصِّلة لمجمله، فهي من أهم وأوسع وأجمع روافد التفسير ومصادره، وفي ذلك قال تعالى: ﴿وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ [النحل: ٤٤].

- لما كان الحديث هو المصدر الثاني من مصادر التفسير أصبح علم «مصطلح الحديث» الذي يُعنى بنقد الأسانيد والحكم عليها من حيث القبول والرد من الأدوات اللازمة للمفسر، وذلك ليستطيع الحكم على الحديث قبل اعتباره شارحًا أو مخصصًا أو مقيدًا للآية.

---

(١) انظر: المبحث الرابع من الفصل الثاني من الباب الثاني من هذه الرسالة.

ولاختلاف العلماء في معايير نقد الأسانيد صحةً وضعفًا، قبولًا وردًا، إضافة إلى تفاوت علم المفسر بالأحاديث والآثار، ومعرفته بأسباب ورودها وناسخها ومنسوخها - كبير الأثر في اختلاف أقوالهم في التفسير.

كل هذه الاعتبارات جعلت علم الحديث من العلوم التي يتوقف عليها علم التفسير من حيث الكمال والضبط.

➢ اعتراض ودفعه:

ذهب كثير من العلماء[1] إلى أن علم التوحيد هو أساس العلوم الشرعية باعتبار أن علوم الإسلام تقوم أولًا على معرفة الله تعالى وتوحيده، والتصديق ببعثة نبينا ﷺ والتصديق بالغيب، وهذا هو موضوع علم التوحيد. فيكون علم التوحيد هو الأساس.

ومما لا شك فيه أن العلوم الشرعية جمعاء قائمة على التوحيد والإيمان ببعثة النبي ﷺ، إلا أن ذلك لا يعني أن علم التوحيد هو الأساس وفقط؛ إذ إن التوحيد والإيمان ببعثة النبي ﷺ ليس هو علم التوحيد، فليس كل من وحَّد الله بقلبه وآمن ببعثة النبي ﷺ يمكن أن يقال له إنه قد حصَّل علم التوحيد.

فالمعنى السابق هو الإيمان والتصديق والانقياد، وليس علم التوحيد بمعناه اللغوي والاصطلاحي.

والدليل على ذلك:

١ - الأثر الثابت عن جندب بن عبد الله ﷺ قال: «كنا مع النبي ﷺ ونحن فتيان حَزَاوِرَة فتعلمنا الإيمان قبل أن نتعلم القرآن ثم تعلمنا القرآن فازددنا إيمانًا»[2]. ولم يكن على عهد الصحابة أثناء نزول القرآن ما يسمى بعلم العقيدة بالمعنى الاصطلاحي.

٢ - علم التوحيد: هو العلم بالأحكام الشرعية العقدية المكتسب من

---

(١) انظر: مدارج السالكين لابن القيم (٣/٤٦٨)، معارج القبول لحافظ أحمد حكمي (١/٩٨).

(٢) سنن ابن ماجه رقم (٦٠)، وانظر: حياة الصحابة (٣/ ١٧٦).

الأدلة اليقينية، ورد الشبهات وقوادح الأدلة الخلافية[1].

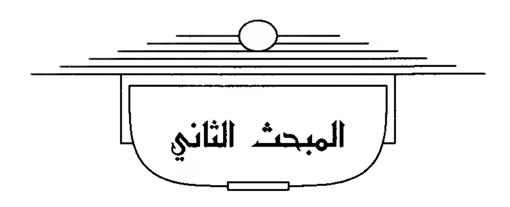
ومن هذا التعريف ومن معنى العلم الاصطلاحي يظهر أن علم التوحيد يشمل الإيمان بالأمور العقدية، مع القدرة التامة على إثبات تلك العقائد المنسوبة إلى الدين بإيراد الحجج ودفع الشبه.

ولا شك أن المسلم قد يثبت في قلبه العقائد يقينًا ويأتي بجميع أعمال القلوب من خشية وخوف ورجاء وحب واستعانة وانقياد وقبول بحيث يؤثر فيه القرآن، ويأتي بالأوامر وينتهي عن النواهي (وهو ما يسمى بالإيمان الإجمالي) ويؤتي ثماره دون أن يكون عنده القدرة على إثبات تلك العقائد ودون أن يكون عنده علم بالشبهة والرد عليها، ودون أن يكون عنده علم بمسائل علم التوحيد ولا تفصيلاته، وحتى على القول بأن رد الشبه وإيراد الحجج ضروري لسلامة الإيمان، فإن هذه الحجج وأدلة درء تلك الشبهات تستند إلى القرآن الكريم، وترجع في فهمها وبيان وجه دلالتها والمقصود منها إلى علم التفسير.

وعلى ما سبق يظهر أن علم التفسير هو أساس جميع علوم الشرع بما فيها علم التوحيد.

---

(١) المدخل لدراسة العقيدة الإسلامية للبريكان (ص٩).



المبحث الثاني

شبهات العلمانيين حول انقطاع الصلة بين علم التفسير وعلوم الشرع والرد عليها

من المعلوم أن التفسير منه المقبول ومنه المردود، وأن من أهم ضوابط التفريق بينهما هو مخالفة التفسير للقواعد المقررة في بقية العلوم مثل علم التوحيد وعلم الفقه والأصول وغيرها كما سبق أن أوضحت،ومن ثم فقد وجه العلمانيون جهودًا كبيرة إلى محاولة إلغاء هذه الضوابط عن طريق ادعاء أن كل علم من علوم الشرع قائم بذاته منقطع الصلة عن غيره،وبهذه الطريقة يختلط الغث بالسمين، وتحدث فوضى فكرية تسهل لهم التسلل لعقول المسلمين بأفكارهم الخبيثة، وتيسر لهم الترويج لعلمانيتهم تحت ستار «الإسلام العصري» و«الإسلام المستنير».

➢ **أولًا: علم الحديث:**

رغم أنه من أهم روافد التفسير، ليس له كبير اعتبار عندهم؛ لأنهم يدعون أن القرآن يجب أن يفسر بعيدًا عن السنة بدعوى أن تفسير السنة للقرآن هو تفسير مرحلي تاريخي غير ملزم ولا حجة عندهم لأحاديث الآحاد[(١)] وبعضهم ينكر إفادة المتواتر للعلم اليقيني[(٢)]، وعليه فلا اعتبار للحديث كمصدر من مصادر التفسير عند العلمانيين[(٣)].

➢ **ثانيًا: علم أصول الفقه:**

فقد مر ادعاؤهم بانعدام العلاقة بينه وبين علم التفسير، ومرّ ادعاؤهم أن

---

(١) حقيقة الحجاب وحجية الحديث للعشماوي (ص١٨).

(٢) انظر: الإمام الشافعي لنصر حامد أبو زيد (ص٦٨).

(٣) انظر: موقف العلمانيين من تفسير القرآن بالسنة، الفصل الأول من الباب الثالث.

علم التفسير خال من القواعد والأصول والرد على ذلك[1]، وبناء على هذا الانفصال يسوغون لأنفسهم الاجتهاد مع وجود النص[2]، مع العلم بأنهم غير محصِّلين لأدوات الاجتهاد، أما الإجماع فما هو عندهم إلا مجرد رأي من آراء العلماء يمكن مخالفته[3].

وحيث إن هذه الشبهات تتعلق بعلم أصول الفقه، وقد قام بالرد عليها علماء أجلاء[4]، وليس من مجال البحث الاستطراد في ذلك فلم أذكر منها إلا ما هو متعلق بأصول التفسير[5].

➢ ثالثًا: علم الفقه:

فهو مهمل تمامًا عندهم، وليس لأدلته ـ من قرآن وسنة وإجماع ـ أي تأثير في تفسيرهم للآيات، فلا حرج عندهم من استحداث أقوال في تفسير آيات الأحكام مخالفة لما هو معلوم بالضرورة من دين الإسلام، كالقول بعدم فرضية الحجاب، والقول بحل الخمر . . . . . وغيرها.

ففي الجانب النظري: يدعون أن الفقه الإسلامي عاش طيلة القرون السابقة سجين الجمود الفكري، وأنه قد آن له الأوان لأن يتحرك ويتجدد على أيديهم، فيقول المستشار العشماوي: «والإسلام شريعة حركية بمعنى أنه منهج للحياة يتحرك مع واقعات الحياة الجارية فتتغير بتغير الأحداث، ويتقدم إلى المستقبل باجتهادات مستحدثة واتجاهات واقعية»[6]، ويقول: «منهج القرآن

---

(١) انظر: الفصل الثاني من الباب الثاني من هذه الرسالة.

(٢) انظر: مقالات فرج فودة في الأهرام ٢٩/ ٧/ ١٩٨٩م.

(٣) انظر: أصول الشريعة للعشماوي (ص٣٤).

(٤) انظر: المحاورة للدكتور صلاح الصاوي دار الإعلام الدولي، المتفيهقون للدكتور محمد حسن هيتو، دار البشائر الإسلامية، الاجتهاد في الشريعة الإسلامية للدكتور يوسف القرضاوي، دار القلم بيروت، نقض افتراءات المعاصرين حول أصول الفقه، رسالة ماجستير، إعداد علي الجاموس، وإشراف د. حمدي صبح، مقدمة لشعبة أصول الفقه بكلية الشريعة بالقاهرة.

(٥) انظر: شبهة خلو علم التفسير من القواعد والأصول والرد عليها.

(٦) حقيقة الحجاب وحجية الحديث للعشماوي (ص٧١).

وشريعة الرحمة أن تبنى الأحكام على الوقائع وأن تتغير كما تغيرت الوقائع، فللقرآن منهج (هو الرحمة) وفيه أحكام، والمنهج يقوم على التجديد والمعاصرة، أما الأحكام فإنها تقوم على الوقائع وترتبط بها، وتتغير كلما اقتضى الأمر تغييرًا، إعمالًا للمنهج ومسايرةً لروحه وهي الرحمة»[1].

وقريبًا من المعنى السابق يقول د. نصر أبو زيد: «ليست ثمة عناصر جوهرية ثابتة في النصوص»[2].

وهذه الشبهة وما شابهها تدور حول عدم ثبات الشريعة، وقد سبق الرد على هذا الادعاء بما يغني عن إعادته هنا[3].

أما في الجانب التطبيقي: فقد كثر في كلامهم تطبيق نظرتهم تلك على آيات الأحكام وخرجوا علينا بأحكام تخالف المقررات في الفقه[4]، وقد ضمنت البحث بعض مقولاتهم الباطلة والرد عليها[5].

➢ رابعًا: علم التوحيد وأصول الدين:

وأخيرًا، توجهت شبهاتهم نحو علم أصول الدين فادعوا انعدام الصلة بين علم التفسير وعلم التوحيد وأصول الدين.

فيدعون أن علم العقيدة لم يكن مصدره القرآن الكريم وتفسيره، بل كان مصدره الظروف الاجتماعية والثقافية والسياسية، وبالتالي لا مانع - بزعمهم - من استحداث أقوال في تفسير آيات الله تعالى تناقض أصول العقائد الإسلامية، وبهذه الطريقة يُلغى أهم ضابط للتفريق بين التفسير المقبول والمردود وتُفتح الأبواب للتأويل والتحريف في آيات الله.

ومن هذه الشبهات:

الشبهة الأولى: العقائد ليس لها مصدر سماوي فوقي.

---

(١) جوهر الإسلام للعشماوي (٢٩). (٢) نقد الخطاب الديني (ص٦٩).
(٣) انظر: الباب الأول، الرد على شبهة تطور دلالات القرآن الكريم تبعًا لتطور اللغة.
(٤) انظر: الباب الثالث، موقفهم من الفقه.
(٥) انظر: الباب الثالث، تفسيرهم لآيات الحجاب والربا.

الشبهة الثانية: العقائد الدينية لم تفهم من ظاهر النصوص.

الشبهة الثالثة: ضرورة تطوير العقائد برفض واستبعاد العناصر اللاعقلانية، بدعوى تخليص العقلية المسلمة من الأفكار الأسطورية.

الشبهة الرابعة: التسليم للعقائد الموروثة (الإسلامية) وعدم الشك فيها هو استسلام للعقلية الأسطورية ونبذ للعقلية العلمية.

الشبهة الأولى:

قولهم: إن العقائد ليس لها مصدر سماوي فوقي، بل التشكيل العقدي مرتهن بمستوى الوعي وبتطور المستوى المعرفي في كل عصر، والنص يحيل إلى هذه العقائد.

يقول د. نصر أبو زيد عن العقائد:

«مرتهنة بمستوى الوعي وبتطور مستوى المعرفة في كل عصر، ولا شك أن النصوص الدينية اعتمدت ـ شأنها شأن غيرها من النصوص ـ على تصورها المعرفي والأيدلوجي في صياغة عقائدها المعرفية والتاريخية، وكان يحيل بالضرورة إلى كثير من التصورات الأسطورية في وعي الجماعة التي توجهت لها النصوص بالخطاب»[١].

الشبهة الثانية:

ادعاؤهم أن العقيدة لا تؤخذ من ظاهر الكلام مطلقًا، ويعبر عن ذلك د. نصر أبو زيد في قوله:

«إن تطور اللغة يعود ليحرك دلالة النصوص وينقلها غالبًا من الحقيقة إلى المجاز، وتتضح هذه الحقيقة بشكل أعمق بتحليل بعض الأمثلة من النص الديني الأساسي وهو القرآن، فتتحدث كثير من الآيات عن الله تعالى بوصفه ملكًا ـ بكسر اللام ـ له عرش وكرسي وجنود وصولجان، وتتحدث عن اللوح والقلم، وفي كثير من المرويات التي تنسب إلى النص الديني الثاني ـ الحديث النبوي ـ تروي تفاصيل دقيقة عن القلم واللوح والكرسي والعرش، وكلها

---

(١) النص ـ السلطة ـ الحقيقة (ص١٣٤).

تساهم إذا فهمت فهمًا حرفيًا في تشكيل صورة أسطورية عن عالم ما وراء عالمنا المادي»[1]، وأحمد عبد المعطي في قوله: «العقائد الدينية لا تُفهم من المعنى الظاهر المباشر للكلام؛ لأن لغة الدين لغة مجاز، وربما كانت أسرارًا لا يستطيع أن يفهمها على وجهها إلا الراسخون في العلم من أصحاب هذه العقيدة ومن يتصلون بهم ويتلقون عنهم».

ثم ذكر قوله تعالى: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ﴾، وذكر أن إثبات العرش خطأ وإنما هو كناية عن قدرة الله وتفرده بالسلطان وإحاطته بالملكوت وتصرفه على مقتضى حكمه وحكمته»[2].

الشبهة الثالثة والرابعة:

قولهم: إن التسليم للعقائد الموروثة (الإسلامية) وعدم الشك فيها هو استسلام للعقلية الأسطورية ونبذ للعقلية العلمية.

معظم العلمانيين يشتركون في إثارة ذلك الشك وعدم التسليم للعقيدة الإسلامية. يقول د. محمد شحرور وهو يحدد مشكلة الفكر الإسلامي:

«لقد انطلق من تصورات عدّها من مسلَّمات العقيدة الإسلامية، وهو لا يدري أن هذه المسلمات بحاجة إلى إعادة نظر، فدار في حلقة مفرغة ولم يصل إلى حل...»[3].

ويشرح د. محمد شحرور مقصوده من كلمة «مسلمات» فيقول: «علينا إعادة النظر في أمور مهمة مثل مقولات ثبات الأعمار، ثبات الأرزاق، هل الأعمال مكتوبة أو غير مكتوبة؟ الحرية الإنسانية (القضاء والقدر) نظرية المعرفة الإنسانية»[4].

ويقول وهو يطالب القارئ ألا يتسرع في الحكم عليه: «ألا يتسرع في الحكم عليّ بحكم بعض مسلماته الموروثة التي سأثبت له بالبرهان أنها معكوسة، إلى نبذ كتابي قبل الصبر على صحبته لأنه سيجد فيه احترامًا

---

(١) نقد الخطاب الديني لنصر أبو زيد (ص٢١٣).

(٢) أحمد عبد المعطي حجازي، مقالة الأهرام بتاريخ ١٩/٧.

(٣) الكتاب والقرآن (ص٣٠). (٤) المصدر السابق.

شديدًا[1] وإكبارًا لفكره وعقله، وإن فقد في كتابنا هذا الاحترام والإكبار نفسيهما لعواطفه»[2].

ويقول د. حسن حنفي: «إن الشك في العقائد الموروثة خير من استعمال العقل لتبريرها»[3].

ويقول د. نصر أبو زيد[4] متحدثًا عن وعيه الجديد، ويشرح فكره في إطار المنهج المقترح للدراسات العصرية للنصوص القرآنية (ديالتيكي صاعد): «إنه وعي ينقل الثقافة كما نقل المواطن من حالة إلى حالة، ومن مرحلة الوعي الديني الغيبي الأسطوري إلى مرحلة الوعي العلمي»[5].

فالكل طالب بإعادة النظر في العقائد الموروثة لاحتوائها على عناصر غير عقلانية تمهيداً للمطالبة باستبعادها.

يعتبر محمد أركون أكثر مَنْ فَصَّلَ رأيه - في ضرورة الشك في العقائد وعدم التسليم لها - بوضوح سافر وأوضح أصل نظرته ومصدرها الفلسفي الغربي، يقول محمد أركون: «العقيدة هنا هي كل العقائد والمسلمات المقبولة دون أي تساؤل أو مناقشة بوصفها مادة للإيمان. والعقيدة الإسلامية هي واحدة لكل المسلمين وذلك في خطوطها العريضة ومبادئها الأساسية، وبمجرد أن يقبل الشيء الأساسي فيها (أي نواة العقيدة) فكل مجتهد يستطيع أن يطور عقيدته التي تقبل أو ترفض، تهضم أو تستبعد بعض العناصر اللاعقلانية»[6].

ومن هذا المنطلق قرر أركون ضرورة تطوير العقيدة، وتطور مفهوم لفظ (الله). . .

ويرى محمد أركون: أن وجود مسلمات (عقائد راسخة يقينية لا تقبل

---

(١) أي احترام هذا الذي يتكلم عنه الكاتب وكتابه قائم على المغالطات التي يمكن أن يكتشفها أطفال المدارس، وأي احترام هذا يدعيه لعقل القارئ وهو يطلب منه أن يترك كل ما هو معلوم من الدين بالضرورة والقائم على الأدلة اليقينية لأجل تخمينات ماركسية عقلية يطلقها دون دليل؟!!!

(٢) المصدر السابق (ص٢٩).

(٣) في الفكر الغربي المعاصر (ص٢٥).

(٤) النص السلطة الحقيقة (ص٤١).

(٥) انظر: مفهوم النص (ص٢٧).

(٦) المصدر السابق (ص١٧١).

الشك) في قلوب المؤمنين قائمة على تصديق أصدق القائلين ﷻ، ثم رسوله الأمين ﷺ. تعتبر (أرثوذكسية إسلامية) بل ويعدها هذه العقائد العقبة الكبرى في وجه تقدم الفكر العربي، حيث يقول: «وهنا نصطدم بأكبر عقبة في وجه تقدم الدراسات الإسلامية والفكر العربي ألا وهي: التسليم للعقائد ورفض تاريخية تلك العقائد أي: رفض ارتباطها بجميع العوامل المحركة للمجتمع ككل، من اجتماعية وثقافية واقتصادية وسياسية»[١].

ورأي أركون هذا مبني على نظرية روكيش الأمريكي التي تنتهي إلى نسف العقائد ـ ووصفها بأنها أشياء غير صحيحة ولا وجود لها ـ وسبب تملكها لقلب المؤمن هو أنها «لا مفكر فيه» ـ أي أن المؤمن يمنع نفسه من التفكير فيها بسبب حواجز نفسية واجتماعية، فلو فكر فيها لاكتشف أنه مخدوع ومتأثر بتأثيرات خارجية قوية.

وعلى أساس هذه النظرية ـ أي نظرية روكيش ـ يقسم[٢] محمد أركون أنواع الفكر إلى فكر نقدي وفكر دوغمائي.

ويُعرِّف الفكر الدوغمائي أو العقلية الدوغمائية بأنها التي ترتكز أساسًا على ثنائية ضدية حادة، هي: نظام من الإيمان والعقائد، ونظام من اللاإيمان واللاعقائد.

أي أن العقلية الدوغمائية تؤمن بالعقائد إيمانًا شديدًا وصارمًا وتعتبرها حقيقة مؤكدة لا يُسمح بالتفكير فيه «الممنوع التفكير فيه»، وبمرور الزمن والأجيال تتراكم هذه الأفكار فتكون حاجزًا كثيفًا بين النظامين.

ويوضح أن الأفراد متفاوتون في درجة الدوغمائية هذه، ثم يضع معايير لقياس درجة الدوغمائية وأسباب حصولها، فذكر ثلاث طرق لتقوية الخلاف وتوسيع الشقة بين نظام الإيمانيات واللاإيمانيات، وهي:

الأول: الرفض الدائم والمستمر لكل محاولة توفيق أو مصالحة بين النظامين.

الثاني: اليقين الدائم والمتزايد بأننا وحدنا نمتلك المعرفة الحقيقية.

---

(١) الفكر الإسلامي قراءة علمية لمحمد أركون (ص١٥).

(٢) الفكر الإسلامي قراءة علمية (ص٥ ـ ١١) بتصرف، المركز الثقافي العربي، ط. الثانية ١٩٩٦م، وهو نقل لنظرية الأمريكي روكيش.

الثالث: اليقين المرافق بخطأ نظام اللاإيمانيات واللاعقائد المذكور، بغضّ النظر عن نوعه ولكن رميه جميعًا في دائرة الخطأ ضمن كتلة واحدة.

الرابع: عقلنة كل ما هو غير عقلاني، أي أن العقائد الدينية دائمًا تنحرف عن معايير العقل القائمة على الفرضية والاستنباط، ولذا فهي تعوض هشاشتها العقلانية عن طريق صرامة الضبط النفسي والاجتماعي الذي يتحكم في هذه العقائد.

ومن ثم فإن محمد أركون يطبق هذه النظرية بحذافيرها على الإسلام، ويرى أن هذه الدوغمائية أو كما يسميها الأرثوذكسية الإسلامية تشكل بمبادئها ومسلماتها وصياغاتها القطعية نوعًا من الحجاب الذي أدى إلى مشاكل فكرية ـ بزعمه ـ تتلخص في:

ـ «رؤية خاطئة عن القرون الأربعة الأولى الهجرية»[١].

ـ قطيعة الفكر الإسلامي عن العقلية العلمية التجريبية «الفكر الإسلامي مهما بلغ من إبداع في ميادين شتى ينحصر في الإبستيمية[٢] الخاصة بالقرون الوسطى مع اتجاهها الإلّهي وخضوعها لفكرة الوحي، وما يترتب عليها من استنباط أحكام شرعية إلّهية، وتقسيم الناس إلى مؤمنين وكفار وأهل كتاب، ونظر للكون باعتباره مخلوقًا من قبل إلّه واحد محيط بكل شيء، بينما الإبستيمية الحديثة تتصف بالانفصال والانقطاع عن جميع هذه الاعتقادات وتتقيد بالمعرفة التجريبية وبالعيان»[٣].

ـ تأخر المؤمن لأنه سجين هذه الأفكار وعدم تقدمه، وأن تقدمه مرهون بانفتاحه على الفكر الغربي المذكور سابقًا.

ويؤكد أركون في كتابه أن هذه المشكلة يصعب حلها، خصوصًا إذا كان المسلم مقيمًا للشعائر، فيقول:

---

(١) الفكر الإسلامي قراءة علمية (ص٨)

(٢) الإبستيمي: هو المنظومة الفكرية الإسلامية في عرف أركون، حيث وضح ذلك (ص٨).

(٣) الفكر الإسلامي قراءة علمية (ص٩).

«المقصود بذلك أن ممارسة العبادات من صلاة وصيام وتلاوة القرآن تجعل المؤمن يتمثل في جسده الشحنة الإيمانية والمعاني الدينية، فلا يعود قادرًا على إقامة مسافة معها وتطبيق الدراسة العلمية التحليلية عليها»(١).

وبهذا يتحول الإيمان بالغيب من ركن لا يصح الإيمان إلا به، إلى«عقلية دوغمائية» عند محمد أركون، وإلى «وعي أسطوري» عند نصر أبو زيد.

أما أحمد عبد المعطي حجازي فقد ذهب إلى أبعد من هذا فقال: «كل عقيدة هي صحيحة في نظر أصحابها؛ لأن العقائد الدينية ليست معادلات رياضية ولكنها عواطف وأذواق وذكريات ومواريث وانتماءات وتواريخ، والذين يختارون دينهم قلة، والذين يتبعون آبائهم هم غالبية المؤمنين، ونحن لا نتبع آباءنا لأنهم أفضل البشر ولا نعتقد ما كانوا يعتقدونه لأنه دائمًا منطقي وصحيح صحة مطلقة، ولكننا نعتقده لأنه يمثل جماعتنا وشخصيتنا»(٢).

ويقول عن النصرانية: «فالمسيحية دين توحيد، والتثليث فيها لا يعني الكثرة والتعدد، وإنما يشير إلى الصور المختلفة للحقيقة الواحدة. فهي بهذا شبيهة بفهم المسلمين لوحدة الذات الإلّهية وتعدد صفاتها، ثم يقول منكرًا على خطيب الجمعة الذي يصف النصارى بالخروج عن العقيدة الصحيحة: «يجب أن نرحب بالاختلاف في كل شيء فلا يجب أن نكون نموذج واحد نكرره ونقلده؛ لأن هذا هو الطغيان وهذا هو الفقر»(٣).

الهدف من إثارة تلك الشبهات:

لم ينكر العلمانيون مصدر العقائد الإسلامية كنوع من الفلسفة أو السفسطائية، ولكن أنكروها لهدف وهو المناداة بتطبيق العقائد التي أفرزتها الظروف السياسية والاجتماعية الحالية على القرآن وهي: [الماركسية أو المادية أو...] من فلسفات الإلحاد كما طبق السابقون العقائد الأسطورية التي أفرزتها الظروف السياسية والاجتماعية على القرآن.

---

(١) الفكر العربي قراءة علمية (ص٢٧٩)، هامش رقم (٢).

(٢) أحمد عبد المعطي حجازي، مقالة الأهرام بتاريخ ٧/١٩. المصدر السابق.

(٣) أحمد عبد المعطي حجازي، مقالة في الأهرام بتاريخ ٢٠٠٢/٩/١٧.

يمكن تلخيص هذا الهدف في الآتي:

ـ **المقدمة الأولى**: بما أن العقائد ليس لها مصدر سماوي وأنها وليدة الظروف الاجتماعية والسياسية ـ بزعمهم.

ـ **المقدمة الثانية**: وبما أن القرآن قد أحال الناس ـ بزعمهم ـ إلى العقائد السائدة بينهم.

ـ **النتيجة**: فلا بد إذًا من تطبيق الفلسفات الحديثة السائدة في هذا العصر مثل الماركسية والمادية كأساس عقدي لتفسير القرآن كما كانت العقائد الاجتماعية والأسطورية أساسًا لتفسيره في العصور السابقة.

ومن هذا المنطلق المغلوط وتطبيقًا لهذه الأسس المكذوبة راح كل منهم يطبق عقيدته الفلسفية على القرآن بل ويجعلها أساسًا لتفسيره... فيضع المبدأ الفلسفي أساسًا، ثم يلوي عنق الآيات لتتوافق مع ذلك الأساس، ليخرج علينا بادعاء تقرير القرآن للماركسية، أو المادية، أو الإلحاد مستدلًّا بآيات القرآن..!!!، ولا يعنيني أو يعني أحدًا من المسلمين أن يدرس أو يعتقد من شاء ما شاء من الآراء والمذاهب والفلسفات، ولكن أن يسقط ما يعتقده على القرآن فهذا ما لا ينبغي السكوت عنه.

وقد وصل حد الانبهار والتبعية للغرب من هؤلاء العلمانيين إلى التقليد الأعمى وترديد نصوص كلام الفلاسفة الغربيين دون أن يجشموا أنفسهم مشقة تغيير الألفاظ حتى لا ينفضح أمرهم، ولكن شاء الله أن تكون شهادتهم على أنفسهم من أنفسهم ﴿وَلَتَعْرِفَنَّهُمْ فِي لَحْنِ الْقَوْلِ﴾ [محمد: ٣٠].

ومن أمثلة تطبيق هؤلاء لمعتقداتهم الفاسدة على القرآن:

١ ـ فسَّروا آيات القرآن الكريم على أساس مبادئ الداروينية الساقطة والماركسية الكافرة المناقضة لعقائد الإسلام. يقول د. محمد شحرور: «تعتبر نظرية أصل الأنواع للعالم الكبير تشارلز داروين نموذجًا ممتازًا للتأويل، أي تأويل آيات خلق البشر»[1].

---

(١) انظر: الكتاب والقرآن لمحمد شحرور (ص١٩٥).

وعلى هذا الأساس اعتمد النظريات الآتية في تفسير القرآن:

أ ـ فسر آيات خلق آدم عليه السلام على أساس نظرية النشوء والارتقاء، أي أن آدم عليه السلام كان من القردة العليا ثم تطور إلى الآدمية[1].

ب ـ فسر نفخ الروح على أساس نظرية التطور، فادعى أن المقصود بها هو العطاء العقلي والفكري الذي حول الإنسان من كائن غير عاقل إلى كائن عاقل[2].

ج ـ فسر الآيات التي أخبرت عن بدء الخليقة وخلق الأكوان، على أساس نظرية صراع المتناقضات التي هي من أسس الماركسية، والتي تفسر خلق العالم بأنه بسبب تغير في طبيعة المادة القديمة وأنه لم يخلق من عدم[3].

٢ ـ اعتماد نظرية الاغتراب الديني عند حسن حنفي وتفسير القرآن على أساسها[4].

٣ ـ اعتماد نظرية روكيش عند محمد أركون التي سبق شرحها في هذا المبحث.

٤ ـ اعتماد الهرمينوطيقا الجدلية لجادامر عند نصر أبو زيد يقول: «وتعد الهرمينوطيقا الجدلية[5] بعد تعديلها من منظور مادي جدلي، نقطة بدء أصلية للنظر إلى علاقة المفسر بالنص لا في النصوص الأدبية فحسب، بل في إعادة النظر إلى تراثنا الديني حول تفسير القرآن منذ أقدم عصوره وحتى الآن»[6].

---

(١) انظر: مبحث التأويل في الباب الثالث من هذه الرسالة.

(٢) انظر: مبحث التأويل من الباب الثالث من هذه الرسالة.

(٣) انظر: مبحث: موقفهم من اللغة، مطلب: تفسير معاني المفردات القرآنية على معاني حادثة.

(٤) انظر: الباب الرابع، فصل الإلحاد.

(٥) الجدلية: هو اسم القانون الذي بنى عليه الشيوعيون الماركسيون بنيانهم الفكري، وهذا القانون يزعم أن المادة هي كل الوجود، ولا شيء وراء المادة، وأن هذه المادة تتحرك وتتطور مرتقية صاعدة على أساس قانون الجدل.

(٦) إشكاليات القراءة وآليات التأويل (ص٤٩)، نصر أبو زيد، المركز الثقافي العربي، الطبعة الثانية، ١٩٩٢م.

الرد على شبهات العلمانيين حول انقطاع الصلة بين علم التوحيد وعلم التفسير. وفيه ثلاث مسائل:

الأولى: بطلان قولهم: ليس للعقائد مصدر سماوي فوقي:

مقولة العلمانيين هذه يحكم العقل السليم والنقل الصحيح ببطلانها.

أولًا: من الناحية النقلية: إن المصدر الذي تؤخذ منه مسائل أصول الدين هو الوحي، فكل ما يلزم الناس اعتقاده أو العمل به، قد بينه الله تعالى بالوحي الصادق عن طريق كتابه العزيز، أو بالواسطة من كلام المصطفى ﷺ، أو ما يرجع إليهما من إجماع صحيح، أو عقل صريح دل عليه النقل وأرشد إليه.

بدليل قوله تعالى: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ ٱلْكِتَـٰبَ تِبْيَـٰنًا لِّكُلِّ شَىْءٍ﴾ [النحل: ٨٩].

وقوله سبحانه: ﴿إِنَّ هَـٰذَا ٱلْقُرْءَانَ يَهْدِى لِلَّتِى هِىَ أَقْوَمُ﴾ [الإسراء: ٩].

وبدليل قوله ﷺ: «... وايم الله، لقد تركتكم على البيضاء، ليلها ونهارها سواء»، قال أبو الدرداء: صدق رسول الله ﷺ، تركنا والله على مثل البيضاء، ليلها ونهارها سواء[(١)]، وفي رواية أخرى: «لا يزيغ عنها بعدي إلا هالك»[(٢)].

وفي صحيح مسلم لما قيل لسلمان الفارسي رضي الله عنه: قد علَّمكم نبيكم ﷺ كل شيء حتى الخراءة! فقال: «أجل...»[(٣)].

ودخول مسائل التوحيد وقضاياه في هذا العموم من باب الأولى؛ بل «من المحال أن يترك تعليمهم ما يقولونه بألسنتهم، ويعتقدونه بقلوبهم في ربهم ومعبودهم رب العالمين، الذي معرفته غاية المعارف، وعبادته أشرف المقاصد، والوصول إليه غاية المطالب»[(٤)].

---

(١) أخرجه ابن ماجه (٥)، وابن أبي عاصم في السنة (٤٩) من حديث أبي الدرداء رضي الله عنه، وقد حسنه الألباني في سلسلة الأحاديث الصحيحة (٦٨٨).

(٢) أخرجه أحمد (١٦٦٩٢)، والدارمي (٩٥)، وأبو داود (٤٦٠٧)، والترمذي (٢٦٧٦)، وابن ماجه (٤٤)، وصححه الشيخ الألباني في سلسلة الأحاديث الصحيحة (٩٣٧).

(٣) أخرجه مسلم (٢٦٢).

(٤) مجموع الفتاوى (٥/٧، ٨).

والرسول ﷺ بيَّن مسائل التوحيد تارة بأدلتها النقلية مباشرة كأحوال البرزخ، ومسائل اليوم الآخر، وتارة يجمع إلى الأدلة النقلية الأدلة العقلية ويرشد إليها، فإما أن تكون أدلة مسائل علم التوحيد أدلة نقلية، أو أدلة نقلية عقلية.

وبهذا الأصل المبارك اعتصم أهل السنة والجماعة، فصدروا عن الوحي في تعلم التوحيد في مسائله وأدلته، «ولم ينصبوا مقالة ويجعلوها من أصول دينهم وجمل كلامهم، إن لم تكن ثابتة فيما جاء به الرسول؛ بل يجعلون ما بعث به الرسول من الكتاب والحكمة، هو الأصل يعتقدونه ويعتمدونه»[1].

وردوا عند التنازع في مسألة ما إلى نصوص الوحي، امتثالًا لقوله تعالى: ﴿فَإِن تَنَٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ إِن كُنتُمۡ تُؤۡمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِۚ ذَٰلِكَ خَيۡرٞ وَأَحۡسَنُ تَأۡوِيلًا﴾ [النساء: ٥٩]، ومعنى الرد إلى الله سبحانه: الرد إلى كتابه، ومعنى الرد إلى رسوله ﷺ: الرد إلى سنته بعد وفاته، وهذا مما لا خلاف فيه بين جميع المسلمين[2].

وفي ذلك نظر إلى الوحي بعين الكمال، واستغناء به عن غيره، واعتماد عليه، وتجنب اللوازم الباطلة لمذهب من يعوِّل على العقل أو الذوق دون الشرع، وتحقيق للإيمان بالله واتباع رسوله ﷺ، ونجاة من مسالك أهل الأهواء الذين يتقدمون بين يدي الله ورسوله بعلومهم وعقولهم وأذواقهم، وحسم لمادة التقليد الباطلة، مع تحقيق الاجتماع والألفة ونبذ الاختلاف والفرقة.

ثانيًا: من الناحية العقلية: إن القول بأن العقائد كان مصدرها الإطار المعرفي والثقافي للجماعة المخاطبة بالوحي قول يرفضه مَنْ عنده أدنى قدر من العقل والإدراك؛ إذ لو كان الأمر كذلك لم تكن ثمة دواع لتكذيب قريش للنبي ﷺ؛ إذ كان يدعوهم لمثل ما آمنوا به من معتقدات ناشئة من الموروثات الثقافية والمعرفية، ولو لم يكن ما دعا إليه غريبًا عنهم مسفهًا لأحلامهم ما

---

(١) المصدر السابق (٣/ ٣٤٧).

(٢) شرح الصدور بتحريم رفع القبور للشوكاني (ص٥٩٣).

رموه بالجنون، وما شنوا عليه حربًا ضروسًا سجلها التاريخ.

وعليه؛ فإنه يتأكد أن مصدر العقائد وأصول الدين هو القرآن الكريم والسنة المطهرة ومن ثم فإن التعارض بينهما محال؛ ولذا فإن أي قول لأي مفسر ـ كائنًا من كان ـ يعارض أصلًا صحيحًا من أصول العقيدة يرفض ولا يؤخذ به.

الثانية: بطلان ادعائهم أن العقائد الدينية لم تفهم من ظاهر القرآن الكريم:

هذه الشبهة هي فرع من ادعائهم استحالة الوصول إلى مراد الله من النصوص، حيث ادعوا هنا نفس الادعاء مع تقيده بباب العقائد وأصول الدين.

وقد سبق ـ في الفصل الثاني من هذا الباب ـ الرد على أصل الشبهة بما يغني عن إعادته هنا، وأوضحت بالأدلة العقلية والنقلية ومن أقوال العلماء أن ظواهر النصوص هي مراد الله تعالى وأنها مفهومة معقولة لمن يفهم اللسان العربي.

الثالثة: بطلان ادعائهم ضرورة استبعاد العناصر اللاعقلانية:

أ ـ لا يجوز وصف شيء مما جاء به الشرع باللاعقلانية؛ فكل ما جاء به الشرع يشهد له العقل السليم إجمالًا وتفصيلًا.

ومما ينبغي اعتقاده أن نصوص الكتاب والسنة الصحيحة والصريحة في دلالتها، لا يعارضها شيء من المعقولات الصريحة، ذلك أن العقل شاهد بصحة الشريعة إجمالًا وتفصيلًا: فأما الإجمال: فمن جهة شهادة العقل بصحة النبوة وصدق الرسول ﷺ، فيلزم من ذلك تصديقه في كل ما يخبر به من الكتاب والحكمة.

وأما التفصيل: فمسائل الشريعة ليس فيها ما يرده العقل؛ بل كل ما أدركه العقل من مسائلها فهو يشهد له بالصحة تصديقًا وتعضيدًا، وما قصر العقل عن إدراكه من مسائلها، فهذا لعظم الشريعة، وتفوقها، ومع ذلك فليس في العقل ما يمنع وقوع تلك المسائل التي عجز العقل عن إدراكها، فالشريعة قد تأتي بما يحير العقول لا بما تحيله العقول.

فإن وجد ما يوهم التعارض بين العقل والنقل، فإما أن يكون النقل غير

صحيح أو يكون صحيحًا ليس فيه دلالة صحيحة على المدعى، وإما أن يكون العقل فاسدًا بفساد مقدماته.

فمن احتج ـ مثلًا ـ في إنكار الصفات الإلّهية بأن لازم ذلك إثبات آلهة مع الله، فقد احتج بعقل غير صحيح؛ بل لا يجوز تسمية ذلك عقلًا أصلًا؛ إذ لا يجوز في العقل وجود موجود مجرد عن الصفات؛ بل هو من أعظم الممتنعات العقلية؛ لأنه يستلزم رفع النقيضين، حيث يقال: هو موجود ولا موجود، ولا يقال هذا في حق المخلوق، فلا يستلزم إثبات المخلوق متصفًا بصفات السمع والبصر والكلام والحياة أن يتعدد المخلوق، بحيث تكون كل صفة منها إنسانًا قائمًا بنفسه، وهذا معلوم البطلان في حق المخلوق، وبطلانه في حق الخالق أظهر وأولى، فهذا عقل فاسد لا يقاوم النقل الصحيح الصريح من آيات الصفات وأحاديثها.

وقد يكون النقل مكذوبًا والعقل صحيحًا، ومثال ذلك ما يروى عن أبي هريرة ﵁ أنه قال: قيل: يا رسول الله، مم ربنا؟ قال: «من ماء مرو، لا من أرض، لا من سماء، خلق خيلًا فأجراها فعرقت، فخلق نفسه من ذلك العرق...»[1].

ففي هذا الكذب وأمثاله لا يقال إنه يعارض دليل العقل، فلا يصلح أن يكون دليلًا فضلًا عن أن ينسب إلى الشرع ليعارض به العقل، علاوة على أن الأدلة الشرعية تنقضه وتبطله.

وقد يكون النقل صحيحًا، إلا إنه لا يدل على المعنى المدعى، فيتوهم التعارض بين المنقول والمعقول، كما في حديث أبي هريرة أن النبي ﷺ قال: «إن الله ﷻ يقول يوم القيامة: يا ابن آدم مرضت فلم تعدني...» الحديث[2].

فمن فهم من الحديث أن الله تعالى يمرض أو يجوع ويعطش، لم يفهم معنى الحديث؛ لأن الحديث فسره المتكلم به، وبيَّن المراد منه، وهو أن العبد هو الذي جاع وعطش ومرض، وأن الله تعالى منزه عن ذلك.

---

(١) تنزيه الشريعة المرفوعة عن الأخبار الشنيعة الموضوعة لأبي حسن الكناني (١/ ١٣٤).
(٢) أخرجه مسلم، كتاب البر والصلة والآداب، باب فضل عيادة المريض (٤٦٦١).

«والمقصود هو بيان أنه إذا ظهر تعارض بين الدليلين النقلي والعقلي، فلا بد من أحد احتمالات ثلاثة:

الأول: أن يكون أحد الدليلين قطعيًّا والآخر ظنيًّا، فيجب تقديم القطعي، نقليًّا كان أم عقليًّا، وإن كانا ظنيين فالواجب تقديم الراجح، عقليًّا كان أم نقليًّا.

الثاني: أن يكون أحد الدليلين فاسدًا، فالواجب تقديم الدليل الصحيح على الفاسد سواء أكان نقليًّا أم عقليًّا.

الثالث: أن يكون أحد الدليلين صريحًا والآخر ليس بذاك، فهنا يجب تقديم الدلالة الصريحة على الدلالة الخفية، لكن قد يخفى من وجوه الدلالات عند بعض الناس ما قد يكون بينًا وواضحًا عند البعض الآخر، فلا تعارض في نفس الأمر عندئذٍ.

أما أن يكون الدليلان قطعيين ـ سندًا ومتنًا ـ ثم يتعارضان، فهذا لا يكون أبدًا، لا بين نقليين، ولا بين عقليين، ولا بين نقلي وعقلي»[(١)].

وخلاصة اعتقاد أهل السنة في هذا الباب «أن الأدلة العقلية الصريحة توافق ما جاءت به الرسل، وأن صريح المعقول لا يناقض صحيح المنقول، وإنما يقع التناقض بين ما يدخل في السمع وليس منه، وما يدخل في العقل وليس منه»[(٢)].

وقد أعمل الصحابة ﷺ هذا الأصل، وتلقاه عنهم التابعون، وتواترت عبارات أهل العلم بهذا المعنى.

قال ابن تيمية رَحِمَهُ اللَّهُ: «فكان من الأصول المتفق عليها بين الصحابة والتابعين لهم بإحسان أنه لا يقبل من أحد قط أن يعارض القرآن برأيه ولا ذوقه ولا معقوله ولا قياسه ولا وجده، فإنهم ثبت عنهم بالبراهين القطعيات والآيات البينات أن الرسول جاء بالهدى ودين الحق، وأن القرآن يهدي للتي

---

(١) منهج الاستدلال على مسائل الاعتقاد لعثمان علي حسن (١/ ٣٦٦).

(٢) درء التعارض لابن تيمية (١/ ٢٣١، ٢٣٢).

هي أقوم»[1].

وقال الإمام الشافعي رَحِمَهُ اللَّهُ: «كل شيء خالف أمر رسول الله ﷺ سقط، ولا يقوم معه رأي ولا قياس، فإن الله تعالى قطع العذر بقول رسول الله ﷺ، فليس لأحد معه أمر ولا نهي غير ما أمر هو به»[2].

وقال الإمام مالك رَحِمَهُ اللَّهُ: «أوَكلما جاء رجل أجدل من الآخر، رد ما أنزل جبريل على محمد ﷺ؟!»[3].

ومن ثمرات الالتزام بهذه القاعدة، إثبات عصمة الشرع الحكيم إذ ليس فيه ما يخالف العقل الصحيح، وسد باب التأويل والتفويض، واستقامة الحياة على الوجه الأتم الأكمل عند نفي التعارض بين وحي الله تعالى وخلقه، فتنعم البشرية بهدي الله وشرعه وتنتفع بما أنعم على خلقه.

وعلى ما سبق؛ فإن ادعاء العلمانيين بوجود عناصر في العقيدة مخالفة للعقل يعد انتقاصًا للشريعة، وتطاولًا على الشارع ﷻ.

ب ـ عند التسليم ـ جدلًا ـ بكون الشريعة تحتوي على أشياء لا يقبلها العقل ـ فما ضابط العقل عند العلمانيين هؤلاء؟!

أهو عقل ماركس، ولينين، ونيتشه؟ الذين عارضوا كثيرًا من بدهيات العقل ورفض أسس نظرتهم ـ «صراع المتناقضات»[4] ـ العقلاء في كل مكان.

أم هو عقل داروين الذي زور الصور الجنينية[5] وبنى نظريته على احتمالات قال عنها علماء الرياضيات أنها تحتاج لمئات الملايين من السنين لتحدث أول خطوة فيها، وحكم علماء الأحياء باستحالتها. أم هو عقل المعتزلة الذي رد على تحكماته أهل السنة ودحضوه بالبراهين والحجج القواطع حتى اندحر المذهب ورجاله.

---

(١) مجموع الفتاوى (١٣/ ٢٨). (٢) الأم للشافعي (٢/ ١٩٣).

(٣) شرح أصول اعتقاد أهل السنة للالكائي (١/ ١٤٤).

(٤) انظر: شرح النظرية ورد المناقطة عليها في الباب الرابع من هذه الرسالة.

(٥) اعترف بذلك بعض علماء الأحياء الذين عملوا مع داروين، ونشرت ذلك مجلة الإعجاز العلمي في القرآن الصادرة عن الهيئة العالمية للإعجاز العلمي، العدد الثالث عشر، سنة ١٤٢٣هـ.

ـ وهل العقل يحكم بأن يترك الإنسان وحي رب العالمين ويزنه بميزان عقول د. نصر، أحمد عبد المعطي حجازي، أركون.

ج ـ استبعاد بعض عناصر العقيدة هو استبعاد لبعض النصوص والإيمان ببعضها دون بعض.

لقد تقدم أن أدلة مسائل التوحيد من أقوى الأدلة ثبوتًا وأصرحها دلالة، وعامة مسائل الاعتقاد ـ لأجل هذا ـ متفق عليها بين سلف الأمة.

والله تعالى أمر بالدخول في شرائع الإيمان كافة، ونهى عن الإيمان ببعض والتكذيب ببعض، قال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱدْخُلُواْ فِي ٱلسِّلْمِ كَآفَّةً﴾ [البقرة: ٢٠٨].

وفي الحديث: «إن القرآن لم ينزل يكذب بعضه بعضًا؛ بل يصدِّق بعضه بعضًا، فما عرفتم منه فاعملوا به، وما جهلتم منه فردوه إلى عالمه»[(١)].

«فينبغي للمسلم أن يقدر قدر كلام الله ورسوله، فجميع ما قاله الله ورسوله يجب الإيمان به، فليس لنا أن نؤمن ببعض الكتاب ونكفر ببعض، وليس الاعتناء بمراده في أحد النصفين دون الآخر بأولى من العكس»[(٢)].

فكل ما أمر به الشارع أو نهى عنه، أو دلَّ عليه وأخبر به، فحقه التصديق والتسليم مع الإجلال والتعظيم، قال تعالى: ﴿ذَٰلِكَ وَمَن يُعَظِّمْ حُرُمَٰتِ ٱللَّهِ فَهُوَ خَيْرٌ لَّهُۥ عِندَ رَبِّهِۦ﴾ [الحج: ٣٠]، وقال سبحانه: ﴿ذَٰلِكَ وَمَن يُعَظِّمْ شَعَٰٓئِرَ ٱللَّهِ فَإِنَّهَا مِن تَقْوَى ٱلْقُلُوبِ﴾ [الحج: ٣٢].

---

(١) أخرجه أحمد في المسند (٦٦٦٣)، وابن ماجه (٨٥) من حديث عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده. وقال الشيخ أحمد شاكر في تعليقه على المسند (٦٧٠٢): «إسناده صحيح».اهـ. وأصل الحديث في صحيح مسلم (٢٦٦٦) عن عبد الله بن عمرو قال: هَجَّرْتُ إلى رسول الله ﷺ يومًا، قال: فسمعَ أصواتَ رجلين اختلفا في آية، فخرج علينا رسول الله ﷺ يُعرفُ في وجهِهِ الغضبُ، فقال: «إنما هلكَ مَنْ كان قبلكم باختلافهم في الكتاب».

(٢) الإيمان لابن تيمية (ص٣٣) باختصار.

و ما كان ـ من أمر الله ـ متعلقًا بعمل فحقه الامتثال بلا تردد، والاتباع بلا هوى.

قال تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥٓ أَمْرًا أَن يَكُونَ لَهُمُ ٱلْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ﴾ [الأحزاب: ٣٦].

وقال سبحانه: ﴿فَإِن لَّمْ يَسْتَجِيبُوا۟ لَكَ فَٱعْلَمْ أَنَّمَا يَتَّبِعُونَ أَهْوَآءَهُمْ ۚ وَمَنْ أَضَلُّ مِمَّنِ ٱتَّبَعَ هَوَىٰهُ بِغَيْرِ هُدًى مِّنَ ٱللَّهِ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَهْدِى ٱلْقَوْمَ ٱلظَّٰلِمِينَ﴾ [القصص: ٥٠].

والسنة صنو الكتاب في وجوب التسليم والتعظيم.

ومثل هذا قول الإمام مالك رَحِمَهُ اللَّهُ حين سئل عن الاستواء، فقال: «الاستواء غير مجهول، والكيف غير معقول، والإيمان به واجب، والسؤال عنه بدعة...»[(١)].

«والإنسان إذا علم أن الله تعالى أصدق قيلًا، وأحسن حديثًا، وأن رسوله هو رسول الله بالنقل والعقل والبراهين اليقينية، ثم وجد في عقله ما ينازعه في خبر الرسول، كان عقله يوجب عليه أن يسلم موارد النزاع إلى من هو أعلم به منه، فإن العاميّ يصدق لأهل الاختصاص ما يقولونه دون اعتراض، وإن لم يتضح له وجهه، وإذا اتضح ازداد نورًا على نور... فكيف حال الناس مع الرسل وهم الصادقون المصدَّقون؛ بل لا يجوز أن يخبر الواحد منهم خلاف ما هو الحق في نفس الأمر»[(٢)].

قال الإمام الطحاوي رَحِمَهُ اللَّهُ: «فمن رام علم ما حظر عنه علمه، ولم يقنع بالتسليم فهمه، حجبه مرامه عن خالص التوحيد، وصافي المعرفة، وصحيح الإيمان، فيتذبذب بين الكفر والإيمان، والتصديق والتكذيب، والإقرار والإنكار، موسوسًا تائهًا، شاكًّا زائغًا، لا مؤمنًا مصدقًا، ولا

---

(١) أخرجه اللالكائي في شرح أصول الاعتقاد (٣/ ٣٩٨)، والبيهقي في الاعتقاد (١/ ١١٦)، وأبو نعيم في حلية الأولياء (٦/ ٣٢٦)، والخطيب البغدادي في تاريخ بغداد (١/ ٣٦٥).

(٢) انظر: درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية (١/ ١٤١).

جاحدًا مكذبًا»[1].

وبضدها تتميز الأشياء، فأين هذا المنهج السديد، والتقعيد الرشيد، الذي سار عليه أهل السنة، من قول عمرو بن عبيد ـ إمام المعتزلة ـ: «لو كانت ﴿تَبَّتْ يَدَآ أَبِي لَهَبٍ﴾ [المسد: ١] في اللوح المحفوظ، لم يكن لله على العباد حجة!»[2].

أو قوله في حديث الصادق المصدوق: «**إن أحدكم يجمع خلقه في بطن أمه أربعين يومًا...**» الحديث[3]، قال: ـ قبح الله قوله ـ: «لو سمعت الأعمش يقول هذا لكذبته، ولو سمعته من زيد بن وهب لما صدَّقته، ولو سمعت ابن مسعود يقول هذا لما قبلته، ولو سمعت رسول الله ﷺ يقول هذا لرددته، ولو سمعت الله يقول هذا لقلت: ليس على هذا أخذت ميثاقنا»[4].

فالمعتزلة قد وقعوا فيما وقعوا فيه من الضلال بسبب الإيمان ببعض النصوص ـ الموافقة لعقولهم ـ والكفر بنصوص أخرى ـ المخالفة لعقولهم ـ أما العلمانيون فقد نهجوا نهجهم وساروا على خطاهم لكن تحت ستار «تأويل النصوص»، وما التأويل بدون دليل إلا التكذيب والكفر بها، ومن أوضح الأدلة على ما أقول قول د. شحرور: «لقد ظن الكثير أن عمر الإنسان وأعماله مكتوب عليه سلفًا، والمكتوب بمعنى المقدر عليه سلفًا، وبذلك يصبح الإنسان فاقد الإرادة ولا خيار له في أعماله وأرزاقه، ويصبح الطب والعلاج والعمليات الجراحية بدون معنى، أما رأي القرآن في هذا الأمر فهو غير ذلك»[5]، ثم سطر بضعة صفحات في تطبيق تفسيره الجديد ـ الذي لا دليل عليه ـ لكلمة «كتب» بمعنى «مجموعة الشروط الموضوعية التي إذا اجتمعت بعضها إلى بعض يخرج منها ظاهرة موضوعية ما». على

---

(١) شرح الطحاوية لابن أبي العز (١/ ٢٣٣، ٢٤٢).

(٢) تاريخ بغداد للخطيب البغدادي (١٢/ ١٨٢)، وانظر: سير أعلام النبلاء للذهبي (٦/ ١٠٤).

(٣) أخرجه البخاري، كتاب بدء الخلق، باب ذكر الملائكة، رقم (٢٩٦٩).

(٤) تاريخ بغداد للخطيب البغدادي (١٢/ ١٧٠)، وانظر: سير أعلام النبلاء للذهبي (٦/ ١٠٤، ١٠٥).

(٥) انظر: الكتاب والقرآن (ص٤١١).

آيات القرآن خارجًا علينا بنتيجة وهي أن المسلمين على مر العصور قد أخطئوا في فهم القدر، وأن المعنى الضحيح له «أن هناك مجموعة من الشروط الموضوعية تؤدي إلى نقصان الأعمار، وأخرى تؤدي إلى زيادتها، وما اختصاص علم الطب إلا في هذه الكتب، لقد آن لنا نحن المسلمين أن نفهم أن الأعمار غير ثابتة، وآن لأطبائنا أن يفهموا ذلك ويتحملوا مسئوليتهم تجاه حياة المرضى»[1].

ثم ذكر الحديث السابق الذي رواه مسلم، وقال فيه قولًا قريبًا مما قاله عمرو بن عبيد، ولا أرى فرقًا بين قوله وقول عمرو بن عبيد السابق إلا التمويه عند شحرور والتصريح عند عمرو بن عبيد.

وإذا اتضح هذا؛ فإنه لا يجوز أن يؤخذ نص وأن يطرح نظيره في نفس الباب، أو أن تعمل مجموعة من النصوص وتهمل الأخرى؛ لأن هذا مظنة الضلال في الفهم، والغلط في التأويل[2]، قال الإمام أحمد رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «الحديث إذا لم تجمع طرقه لم تفهمه، والحديث يفسر بعضه بعضًا»[3]. أما أن نتكلف علم ما استأثر الله بعلمه فهذا ما نهى العلماء عنه فقال الربيع بن خثيم رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «يا عبد الله، ما علمك الله في كتابه من علم فاحمد الله، وما استأثر عليك به من علم فكِلْه إلى عالمه، لا تتكلف فإن الله يقول لنبيه ﷺ: ﴿قُلْ مَآ أَسْـَٔلُكُمْ عَلَيْهِ مِنْ أَجْرٍ وَمَآ أَنَا۠ مِنَ ٱلْمُتَكَلِّفِينَ﴾ [ص: ٨٦]»[4].

د - أثر استبعاد بعض النصوص والإيمان ببعضها دون بعض:

لم يكن ظهور أهل البدع وما ابتليت به الأمة من مواقف لهم خالفوا بها إجماع أهل السنة إلا بسبب مخالفتهم لهذا الأصل العظيم، فكانوا يجتزئون من النصوص بطرف، مع إغضاء الطرف عن بقية الأطراف، فصارت كل فرقة منهم من الدين بطرف، ولما خالفوا هذه القاعدة كفَّر بعضهم بعضًا، حيث آمن بعضهم بنصوص وكفروا بأخرى، فقد آمن - مثلًا - الوعيدية من الخوارج

---

(١) المصدر السابق (ص٤١٣).

(٢) انظر: مفاتيح للفقه في الدين للشيخ مصطفى العدوي (ص١٠) فما بعدها.

(٣) الجامع لأخلاق الراوي للخطيب البغدادي (٢/ ٢١٢).

(٤) الاعتصام للشاطبي (٢/ ٣٣٦).

والمعتزلة بنصوص الوعيد(١)، وكفروا بنصوص الوعد، وقابلهم المرجئة فآمنوا بنصوص الوعد(٢)، وكفروا بنصوص الوعيد، وأهل السنة والجماعة آمنوا بكلٍّ وجمعوا بين النصوص، واعتمدوا على قول الله تعالى: ﴿عَذَابِيٓ أُصِيبُ بِهِۦ مَنۡ أَشَآءُۖ وَرَحۡمَتِي وَسِعَتۡ كُلَّ شَيۡءٖۚ﴾ [الأعراف: ١٥٦].

وقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغۡفِرُ أَن يُشۡرَكَ بِهِۦ وَيَغۡفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُۚ﴾ [النساء: ٤٨].، وكذا الجبرية آمنوا بما كفر به القدرية، وكفروا بما آمن به القدرية، والحق الإيمان بجميع النصوص، واعتقاد نفي التعارض بينها، قال تعالى: ﴿لِمَن شَآءَ مِنكُمۡ أَن يَسۡتَقِيمَ ٢٨ وَمَا تَشَآءُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ رَبُّ ٱلۡعَٰلَمِينَ﴾ [التكوير: ٢٨، ٢٩]، فأثبت مشيئة للإنسان مقيدة بمشيئة الرحمن.

فائتَلَفَت ـ بحمد الله ـ النصوص واجتمعت، وزالت الشبه وارتفعت الحجب وانقلعت.

أما أهل السنة فهم في كل قضية عقدية وسطٌ بين طرفين، فهم ـ مثلًا ـ وسط في باب الوعيد بين غلاة المرجئة القائلين بأنه لا يضر مع الإيمان ذنب، وبين الوعيدية من الخوارج والمعتزلة القائلين بتخليد عصاة الموحدين في النار، كما أنهم وسط في باب أسماء الإيمان والدين بين المرجئة القائلين بأن مرتكب الكبيرة كامل الإيمان، وبين الوعيدية القائلين بتكفيره ـ كما هو عند الخوارج ـ أو بجعله بمنزلة بين المنزلتين ـ كما هو عند المعتزلة ـ، وهم وسط في باب القدر بين القدرية النفاة لمشيئته تعالى وخلقه أفعال العباد، وبين الجبرية النفاة لقدرة العبد واختياره ومشيئته ونسبة فعله إليه حقيقة، والقاعدة الهادية عند اشتباه الأدلة: «أن من ورد ما اشتبه إلى الواضح منها، وحكم

---

(١) ومن ذلك قوله تعالى: ﴿بَلَىٰ مَن كَسَبَ سَيِّئَةٗ وَأَحَٰطَتۡ بِهِۦ خَطِيٓـَٔتُهُۥ فَأُوْلَٰٓئِكَ أَصۡحَٰبُ ٱلنَّارِۖ هُمۡ فِيهَا خَٰلِدُونَ﴾ [البقرة: ٨١]، وقوله تعالى: ﴿وَمَن يَعۡصِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُۥ يُدۡخِلۡهُ نَارًا خَٰلِدٗا فِيهَا وَلَهُۥ عَذَابٞ مُّهِينٞ﴾ [النساء: ١٤]، وقوله ﷺ: «لا يدخل الجنة قتات» يعني: نمام، متفق عليه، وقوله: «لا يدخل الجنة قاطع، يعني قاطع رحم» متفق عليه.

(٢) ومن ذلك قوله ﷺ: «من مات وهو يعلم أن لا إله إلا الله دخل الجنة» مسلم، وقوله: «من شهد أن لا إله إلا الله وأن محمدًا رسول الله حرمه الله على النار» مسلم.

محكمها على متشابهها عنده، فقد اهتدى، ومن عكس انعكس»[1].

واتفق لأهل السنة والجماعة «موافقة طريقة السلف من الصحابة والتابعين، وأئمة الحديث والفقه في الدين، كالإمام أبي حنيفة، ومالك، والشافعي، وأحمد، والبخاري، وإسحاق، وغيرهم، وهي رد المتشابه إلى المحكم، وأنهم يأخذون من المحكم ما يفسر لهم المتشابه ويبينه لهم، فتتفق دلالته مع دلالة المحكم، وتوافق النصوص بعضها بعضًا، ويصدق بعضها بعضًا؛ فإنها كلها من عند الله، وما كان من عند الله فلا اختلاف فيه ولا تناقض، وإنما الاختلاف والتناقض فيما كان من عند غيره»[2].

قال تعالى: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلْقُرْءَانَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُوا۟ فِيهِ ٱخْتِلَـٰفًا كَثِيرًا﴾ [النساء: ٨٢]، وقال تعالى: ﴿وَإِنَّهُۥ لَكِتَـٰبٌ عَزِيزٌ ﴿٤١﴾ لَّا يَأْتِيهِ ٱلْبَـٰطِلُ مِنۢ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِۦ تَنزِيلٌ مِّنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ﴾ [فصلت: ٤١، ٤٢].

وها هم العلمانيون في هذه الأيام يحذون حذو أهل البدع ويحيون آراءهم بغية الفتنة، وقد أطلقوا على هذه الطريقة «الإسلام المضاد» أي استخدام آراء الفرق الضالة وإظهارها على أنها آراء علماء معتبرين لخداع غير المتخصصين.

هـ - استبعاد بعض النصوص بدعوى عقلانيتها رمى للقرآن بالتعارض والتناقض وهذا مخالف للإجماع:

حكى الباقلاني الإجماع على منع التعارض بين الأدلة الشرعية في نفس الأمر مطلقًا، كما روى الخطيب البغدادي عنه ذلك، فقال: «يقول الباقلاني: وكل خبرين علم أن النبي ﷺ تكلم بهما، فلا يصح دخول التعارض فيهما على وجه، وإن كانا في ظاهرهما متعارضين؛ لأن معنى التعارض بين الخبرين والقرآن من أمر ونهي وغير ذلك، أن يكون موجب أحدهما منافيًا لموجب الآخر، وذلك يبطل التكليف إن كانا أمرًا ونهيًا، وإباحة وحظرًا، أو يوجب كون أحدهما صدقًا والآخر كذبًا إن كانا خبرين، والنبي ﷺ منزه عن ذلك

---

(١) تفسير ابن كثير، بتصرف يسير (١/ ٣٤٥).

(٢) إعلام الموقعين لابن القيم (٢/ ٢٩٤).

أجمع، ومعصوم منه باتفاق الأمة، وكل مثبت للنبوة»[1].

«وقد استعمل هذه القاعدة كثير من أئمة العلم والدين في كسر المبتدعة وتفنيد شبهاتهم، كصنيع الإمام الشافعي رَحِمَهُ اللَّهُ في كتاب الرسالة، وفي كتاب مختلف الحديث، وكذلك الإمام أحمد رَحِمَهُ اللَّهُ في الرد على الجهمية، والإمام ابن قتيبة رَحِمَهُ اللَّهُ في كتاب مختلف الحديث، والطحاوي رَحِمَهُ اللَّهُ في مشكل الآثار، وغير هؤلاء كثير من أئمة السنة»[2].

وعلى ما سبق يتبين فساد قولهم وسقوط شبهتهم.

رابعًا: الرد على قولهم إن التسليم للعقائد الموروثة وعدم الشك فيها هو استسلام للعقلية الأسطورية ونبذ للعقلية العلمية. فإن هذا يتنافى مع أبسط معاني العقيدة الصحيحة التي يشترط فيها اليقين المنافي للشك، الذي دلت عليه أدلة كثيرة منها قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا ٱلْمُؤْمِنُونَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ ثُمَّ لَمْ يَرْتَابُوا۟ وَجَٰهَدُوا۟ بِأَمْوَٰلِهِمْ وَأَنفُسِهِمْ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ﴾ [الحجرات: ١٥].

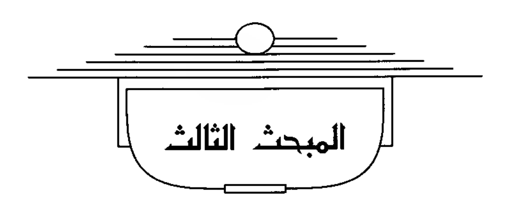
وتصطدم بآيات القرآن الكريم التي تجعل الصفة المميزة للمنافقين هي ما قام في قلوبهم من الشك والريبة، قال تعالى: ﴿وَلَٰكِنَّكُمْ فَتَنتُمْ أَنفُسَكُمْ وَتَرَبَّصْتُمْ وَٱرْتَبْتُمْ وَغَرَّتْكُمُ ٱلْأَمَانِىُّ حَتَّىٰ جَآءَ أَمْرُ ٱللَّهِ وَغَرَّكُم بِٱللَّهِ ٱلْغَرُورُ﴾ [الحديد: ١٤]، ومن ثم فإن قولًا كهذا يعد دعوة صريحة للدخول في زمرة المنافقين، والانسلاخ من الإيمان. ولا يخفى على أحد الأصل الغربي لهذه النعقات، وهو التقليد والتبعية لمذهب الشك واللاإرادية لديكارت.

وعلى ما سبق فإن دعواهم في ضرورة الشك دعوة متهافتة ساقطة.

---

(١) الكفاية للخطيب البغدادي (ص٤٣٣).

(٢) منهج الاستدلال على مسائل الاعتقاد لعثمان علي حسن (١/ ٣٤٨).



شبهات العلمانيين حول علاقة علم التفسير بعلم اللغة

من المعلوم أن القرآن الكريم نزل بلسان عربي مبين، قال تعالى: ﴿نَزَلَ بِهِ ٱلرُّوحُ ٱلْأَمِينُ ﴿١٩٣﴾ عَلَىٰ قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ ٱلْمُنذِرِينَ ﴿١٩٤﴾ بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُّبِينٍ﴾ [الشعراء: ١٩٣ ـ ١٩٥].

ولذا فالمصدر اللغوي للتفسير من أهم طرق تفسير كلام الله تعالى، وأحيانًا يكون المصدر اللغوي هو المصدر الوحيد لتفسير كلام الله تعالى، وذلك عند فقد المصادر الأهم ـ وهي: تفسير القرآن بالقرآن، وبالسنة، وبأقوال الصحابة ـ بمعنى عدم وجود أي أثر من هذه الآثار يساعد على تفسير الآية.

وعند اعتماد المصادر اللغوية في التفسير فإنه لا بد من مراعاة قواعد فهم النصوص اللغوية التي أصلها علماء اللغة وهي نظريتي «الدلالة والسياق».

وقد سبق شرح أنواع الدلالات(١) وضرورة الالتزام بالدلالة المعجمية للنصوص، وكذلك ضرورة مراعاة السياق حيث إن له أثرًا كبيرًا في فهم الدلالة والمعنى الصحيح للنص، وقد التزم المفسرون بهذه القواعد ونصوا على ذلك.

أما العلمانيون، ففي حين يدَّعون التمسك بأحدث النظريات العلمية الأدبية واللغوية، يقعون في تناقض واضح إذ يهدرون بدهيات فهم النصوص، ويحطمون اللغة وأهميتها فيدَّعون أن النصوص قوالب فارغة من المعاني، ويقولون باستحالة الوصول إلى مراد الله من النصوص، ولا أدري كيف يكون

---

(١) انظر: الرد على شبهة جواز تغير دلالات القرآن الكريم استنادًا لتطور اللغة، في الفصل الرابع من الباب الأول من هذه الرسالة.

نصًا لغويًا، ووظيفته اللغوية الأساسية هي التعامل وبيان المتكلم عما في نفسه، ثم يكون قالبًا فارغًا من المعنى؟؟! وكيف يكون خاليًا من المعنى ثم يطبق عليه قواعد تطور اللغة وانفتاح الدلالات، والانتقال الدلالي من الحقيقة إلى المجاز وفرضيات علم اللسانيات الحديث.

ومع هذا التناقض الشديد، فقد قمت بالرد على شبهة خلو النصوص من المعاني وأوضحت زيفها وتهافتها[(١)].

وكذلك أوضحت أن ظواهر النصوص في سياقها هي مراد الله تعالى، وأنه يمكن للمفسر الوصول إليها عند اتباع القواعد اللغوية والأصولية الصحيحة[(٢)].

أما شبهة إخضاع القرآن لقواعد النقد الأدبي، فهي ما يتشدق به العلمانيون أملًا في تحطيم قدسية القرآن الكريم في قلوب المسلمين، ومن الأقوال المعبرة عن هذه الشبهة:

قول محمد أركون: «نحن نريد القرآن المتوسل إليه من كل جهة والمقروء والمشروح من قبل الفاعلين الاجتماعيين (المسلمين) مهما يكن مستواهم الثقافي وكفاءتهم العقائدية أن يصبح موضوعًا للتساؤلات النقدية المتعلقة بمكانته اللغوية، التاريخية والأنتروبولوجية والثيولوجية والفلسفية، ونطمع من جراء ذلك إلى إحداث نهضة ثقافية عقلية، وحتى إلى ثورة تصاحب الخطابات النضالية العديدة، من أجل أن تفسر منشأها ووظائفها ودلالاتها، ومن ثم من أجل السيطرة عليها»[(٣)].

ويشرح أركون دوره في نقد الخطاب الديني ويحدده فيقول: «وهكذا ـ [أي بعد محاولة خلف الله] بقي علينا مهمة صعبة ينبغي إنجازها ضمن منظور

---

(١) انظر: الرد على الشبهة الأولى (النصوص قوالب فارغة من المعاني) في الفصل الثاني من الباب الثاني.

(٢) انظر: الرد على شبهة استحالة الوصول إلى مراد الله من النصوص.

(٣) الفكر العربي قراءة علمية (ص٢٤٦)، الطبعة الثانية ١٩٩٦م، المركز الثقافي العربي للطباعة والنشر، الدار البيضاء.

المساهمة في بلورة «نظرية لتفسير الحكاية الأسطورية»»[١].

ويشرح المطلوب فيقول: «إن مجموع هذه النصوص يتطلب معاملة مزدوجة: **فأولًا**: ينبغي القيام بنقد تاريخي لتحديد أنواع الخلط والحذف والإضافة والمغالطات التاريخية التي أحدثتها الروايات القرآنية بالقياس إلى معطيات التاريخ الواقعي المحسوس. **وثانيًا**: ينبغي القيام بالتحليل لنتبين كيف أن القرآن ينجز أو يبلور (بنفس طريقة الفكر الأسطوري الذي يشتمل على أساطير قديمة متبعثرة) شكلًا ومعنًى جديدًا» اهـ.

ويقول د. نصر حامد أبو زيد: «إن النص القرآني وإن كان نصًّا مقدسًا إلا أنه لا يخرج عن كونه نصًّا، فلذلك يجب أن يخضع لقواعد النقد الأدبي كغيره من النصوص الأدبية»[٢].

ولا يخفى أن له كتابًا كاملًا بعنوان نقد الخطاب الديني.

ويقول أحمد عبد المعطي حجازي[٣]: «فلم يحدث أن تقاطعت طرقنا مع طرق الدين كما تتقاطع الآن، ولم يحدث من قبل أن بدا لنا هذا الخطاب[٤] رثًّا مستهلكًا عقيمًا لا علاج له إلا بنقد جذري شامل نتخلص فيه من ثمره الفاسد وأوراقه الصفراء وفروعه الجافة، ونقلب الأرض حوله لنستعيد صلتنا بجذوره».

أما محمد عابد الجابري فله رأي خاص في موضوع نقد القرآن، وهو أنه ضروري لكن ليس وقته الآن.

يقول: «لا الوضعية الثقافية ولا البنية الفكرية العامة المهنية ولا درجة النضُوج لدى المثقفين أنفسهم يسمح بهذا النوع من الممارسة الفولتيرية[٥] للنقد

---

(١) الفكر العربي قراءة علمية (ص٢٥٠).

(٢) مفهوم النص دراسة في علوم القرآن، نصر أبو زيد (ص٢٤)، الطبعة الرابعة سنة ١٩٩٨م، المركز الثقافي العربي للطباعة والنشر، الدار البيضاء.

(٣) مقال في الأهرام بتاريخ ١٦/ ١/ ٢٠٠٢م بعنوان: تجديد الخطاب الديني.

(٤) صَرّح أحمد عبد المعطي حجازي في المقال الذي يليه بتاريخ ٣٠/ ١١/ ٢٠٠٢م (بأن الخطاب الديني يطلق على (النصوص وتفسيرها).

(٥) نسبة إلى فولتير الفيلسوف الفرنسي المعروف الذي اشتهر بنقد الكنيسة ومعتقداتها.

اللاهوتي، ولا السياسة تسمح، وبطبيعة الحال فالإنسان يجب أن يعيش داخل واقعه لا خارجه حتى يستطيع تغييره»[1].

ويقول عن خطته في هذا الصدد: «هناك من يرى أن من الواجب مهاجمة اللاعقلانية[2] في عقر دارها وهذا خطأ في رأيي؛ لأن مهاجمة الفكر اللاعقلاني في مسلماته في فروضه في عقر داره يسفر في غالب الأحيان عن إيقاظ «تنبيه» رد فعل، وبالتالي تعميم الحوار ما بين العقل واللاعقل، والسيادة في النهاية ستكون خاضعة حتمًا للاعقل لأن الأرضية أرضيته والميدان ميدانه والمسألة مسألة تخطيط»[3].

وما يدعو إليه حتى لا تحدث ردة الفعل هذه هو: «يجب علينا أن ننقد مفاهيمنا الموروثة ـ يمكن أن نمارس النقد اللاهوتي من خلال القدماء ـ يعني أن نستطيع بشكل أو بآخر الحوار الذي دار في تاريخنا الثقافي ما بين المتكلمين بعضهم مع بعض، ونوظف هذا الحوار، لنا حرمات يجب أن نحترمها حتى تتطور الأمور، المسألة مسألة تطور»[4].

والمتفحص لهذه الأقوال يرى بوضوح إقرار العلمانيين أنفسهم أن نقد الدين والوحي شيء شنيع غير ممكن في مجتمع يعظم الشعائر والدين، ويخططون ويقتربون بحذر من هذا.

وللرد على هذه الدعاوى الخبيثة لابد من بيان معنى النقد وحكم نقد القرآن الكريم:

أ ـ معنى النقد لغة:

النقد في اللغة، من نقد الشيء نقدًا، نقره ليختبره أو ليميز جيده من رديئه. يقال: نقد الدراهم: ميَّز جيدها من رديئها.

---

(١) التراث والحداثة (ص٢٦٠).

(٢) يسمي المرجعية للقرآن والسنة باللاعقلانية ـ حسبنا الله ونعم الوكيل.

(٣) التراث والحداثة (ص٢٥٩). يظهر في هذا الكلام بوضوح حذر العلمانيين المحدثين من الأسلوب الصريح في الطرح خشية إيقاظ المشاعر الإسلامية التي يسميها باللاعقل.

(٤) التراث والحداثة (ص٢٦٠).

ويقال: نقد النثر والشعر أظهر ما فيهما من عيب وحسن، وفلان ينقد الناس: يعيبهم ويغتابهم والنقد في البيع خلاف النسيئة اهـ[1].

والناظر في هذا المعنى اللغوي لكلمة نقْد يعلم أن من يقدم على نقد شيء، لا يقدم على ذلك إلا وهو يعلم أو يعتقد إمكان وجود عيوب، فهو ينقد ليستخرج تلك العيوب الممكنة الوجود. والنقد بهذا المعنى يناقض أبسط معاني العقيدة الصحيحة التي بمقتضاها يعتقد المسلم أن الشريعة عمومًا والقرآن الكريم خصوصًا قد وصلا إلى الكمال، وأنهما منزهين عن العيوب والنقائص.

ب ـ نقد النص القرآني غير ممكن عقلًا:

نزل القرآن في عصر أرباب الفصاحة وأهل البلاغة الذين كانوا يرتجلون القصائد الطويلة من الشعر وينتقدون الشاعر إذا ألقى قصيدته؛ تارة في استخدام الألفاظ وتارة في أنواع التشبيهات المستخدمة. . . . إلخ.

ولم نسمع أحدًا منهم انتقد القرآن في أي وجه من الوجوه.

ولم يسجل لنا التاريخ حادثة انبرى فيها أحد علماء اللغة لينتقص لفظة أو حرفًا أو تشبيهًا أو مثل. . . إلخ. ويقترح غيره ليكون المعنى أكثر جمالًا.

فهل يظن العلمانيون أنهم قد فاقوا العرب الخُلَّص في البلاغة والفصاحة حتى يستدركوا عليهم ما فاتهم من نقد القرآن؟؟!!

فإذا كان نقد القرآن ممكنًا؛ فلماذا لم ينتقده أحد طوال هذه القرون الطويلة؟؟!!

ج ـ لا يجوز الإقدام على نقد القرآن الكريم ولا اعتقاد إمكان ذلك:

لا يجوز توجيه نقد ما إلى القرآن ولا اعتقاد إمكان ذلك للأسباب الآتية:

١ ـ لأن النقد هو التكذيب، ومن البديهي أن تكذيب آية من القرآن هو تكذيب بالقرآن كله.

---

(١) المعجم الوسيط (ص٩٨٢).

بدليل قوله ﷻ: ﴿كِتَٰبٌ أُحۡكِمَتۡ ءَايَٰتُهُۥ ثُمَّ فُصِّلَتۡ﴾ [هود: ١]، وقال أيضًا: ﴿وَمَنۡ أَحۡسَنُ مِنَ ٱللَّهِ حُكۡمٗا﴾ [المائدة: ٥٠]، وقال تعالى: ﴿ٱللَّهُ نَزَّلَ أَحۡسَنَ ٱلۡحَدِيثِ﴾ [الزمر: ٢٣]، وقال تعالى: ﴿ٱلۡيَوۡمَ أَكۡمَلۡتُ لَكُمۡ دِينَكُمۡ﴾ [المائدة: ٣].

ووجه الدلالة من هذه الآيات، أن القرآن قد بلغ الكمال من كل جهة: من جهة معانيه وأحكامه، وبلاغته، وقصصه، وتأثيره على العقول والقلوب. . . إلخ.

وبالتالي اعتقاد وجود عيب ما يمكن استخراجه عن طريق النقد الأدبي أو غير الأدبي تكذيب لهذه الآيات، وبالتالي لكل القرآن.

ـ يقول المفسرون في معنى قوله تعالى: ﴿كِتَٰبٌ أُحۡكِمَتۡ ءَايَٰتُهُۥ ثُمَّ فُصِّلَتۡ مِن لَّدُنۡ حَكِيمٍ خَبِيرٍ﴾ [هود: ١]، أي: جعلت محكمة كلها لا خلل فيها ولا باطل، وفصلت بمعنى فسِّرت، وهذا الذي رجحه الطبري، وذكر أنه قول قتادة ومجاهد[1]. والإحكام[2]: إتقان الصنع، مشتق من الحِكمَة وهي إتقان الأشياء بحيث تكون سالمة من الإخلال التي تعرض لنوعها، أي جعلت آياته كاملة في نوع الكلام بحيث سلمت من مخالفة الواقع ومن إخلال المعنى واللفظ. اهـ.

وقيل: الحكمة من الحَكَمة وهي الحديدة التي توجد في فم الفرس للاستعانة بها على ضبط حركاته وسيره.

٢ ـ نقد القرآن يتنافى مع الإيمان بإلّهيته:

إلّهية مصدر القرآن تقتضي سلامته من العيوب كسلامة مصدره من النقائص، أما الاعتقاد بوجود عيب فيه يُكتشف وينتقد فهذا يعني أنه بشري المصدر، وقد صرّح العلمانيون في أكثر من موضع بأن القرآن بشري[3] المصدر فلا عجب إذًا من إقدامهم على نقده.

دلالة دعوة الناس وتشجيعهم على نقد النصوص القرآنية:

بعد أن أوضحت حكم الاعتقاد بإمكان نقد القرآن وخطورة ذلك على

---

(١) انظر: الجامع لأحكام القرآن للقرطبي وجامع البيان (٧/ ١٨٠).
(٢) انظر: التحرير والتنوير (١٢/ ٣١٤)، ط. الدار التونسية للنشر.
(٣) وقد صرحوا بهذا في أكثر من موضع من كتبهم وسوف أعرض لكلامهم في باب التأويل.

إيمان المؤمن، بدا واضحًا أن تشجيع العلمانيين الناس على ذلك هو دعوة صريحة لانتقاص الشريعة والدين، أي دعوة للكفر تحت ستار حرية النقد وتشجيع الإبداع.

ولكن كعادتهم يريدون أن يصلوا إلى ما يريدونه بالتدرج حتى لا يوقظوا مشاعر الإيمان داخل القلوب.

والدليل على ما قلته هو تعليق أحدهم[1] على كلام أركون السابق ذكره حيث قال: (لا مراء أن النقد كما يمارسه أركون والآخرون يؤدي إلى نزع هالة القداسة عن الوحي).

فنزع القداسة والتعظيم للنصوص هو أول طريق الكفر بها ونبذها وراء الظهور، وهذا هو غايتهم من الخوض في علم التفسير.

أما المسلم المؤمن حق الإيمان فهو الذي يعتقد اعتقادًا جازمًا أن القرآن الذي هو كلام الله لا يمكن أن يكون فيه عيب أو خلل أو نقص، لا في ألفاظه ولا في أحكامه ولا في بلاغته، وبالتالي فهو لا يفكر في نقده ولا يقدم على ذلك، ويستعظمه إذا صدر من غيره. أما العلمانيون فإنهم يصفقون لأي ملحد أسفر عن معتقداته الخبيثة باسم الإبداع، ويعتبرون التصدي لذلك من قبل (وأد العقول)، و(تصفية المفكرين والكتاب برصاص التكفير والإرهاب المادي والمعنوي).

يقول أحمد عبد المعطي حجازي تعليقًا على رفض بعض أساتذة الجامعة لما جاء في كتابات نصر أبو زيد من اعتقادات كفرية ونقد صريح للقرآن والدعوة إلى ذلك: «إن هذا نوع مرعب من الأزمات، لماذا؟ لأنه يدفع شيئًا فشيئًا بالجامعة إلى كيان محسن شكليًا من «كُتَّاب سيّدنا» القائم على أحادية الفكر، والتلقين المبسط الزجري والإرهابي، الذي يخرِّج لنا حفظة نصوص مصبوبة في قوالب جامدة تخاصم العقل، وحرية الفكر وتجبن عن ارتياد آفاق

---

(١) علي حرب في كتابه نقد الحقيقة (ص٢٠٣) نقلًا عن أقطاب العلمانية في العالم العربي والإسلامي، طارق منينة، ط. الأولى، سنة ١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م، دار الدعوة للنشر (ص٦٥).

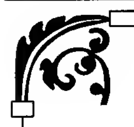
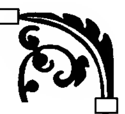
الإبداع التي لا نهاية لها، من خلال ابتكار، وتطوير مناهج، وأدوات البحث العلمي في جميع المجالات»[1] والمتتبع لقضية نصر أبو زيد وما دار من خلالها من مقالات وردود على صفحات الجرائد والمجلات، بل والخطابات والتقريرات الرسمية لأساتذة الجامعة يجد هذه اللهجة ـ أي: وصف أهل الحق بالإرهاب الفكري والجمود ـ لهجة بارزة على لسان العلمانيين.

وعلى ما سبق يتبين أن شبهة إخضاع القرآن للنقد الأدبي، فرية ساقطة تنافي الإيمان بإلٓهية القرآن، وتتنافى مع تعظيم المفسر لكتاب الله تعالى.

---

(١) مقالة في الأهرام بتاريخ ٧/٤/١٩٩٣م.



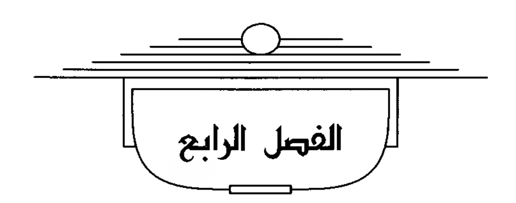
الفصل الرابع

شبهات العلمانيين حول شروط المفسر وآدابه والرد عليها

المبحث الأول: شبهة أن قصر تفسير كتاب الله على فئة من المتخصصين يهدر حق الجميع في الفهم الديني.

المبحث الثاني: شبهة احتياج التفسير في هذا العصر لكلام العلماء الطبيعيين والفلاسفة الغربيين.



الفصل الرابع

شبهات العلمانيين حول شروط المفسر وآدابه

يرفض العلمانيون وجود طائفة من العلماء وأهل الذكر تكون هي المنوطة بفهم كتاب الله واستخراج الأحكام منه، ويدّعون أن ذلك هو الكهنوت[1] التي حاربته أوروبا من قبل، وينبغي علينا أن نحاربه أيضًا حتى لا نقع في مثل ما وقعت فيه أوروبا من الاصطدام بين رجال الدين والعلم، وانتهى بهزيمة الدين ورجاله.

وبعد طرح هذه المغالطات يقومون بالمناداة بالحل الذي سينقذ الأمة من المستقبل المؤلم الذي ينتظرها لو استمرت في اتباع العلماء ـ بزعمهم، ويتمثل في:

١ ـ المطالبة بإهدار الشروط اللازم توافرها في مفسّر كتاب الله، وعدم قصر تفسيره على فئة من المتخصصين، وجعل ذلك حقًّا لكل مسلم ومسلمة.

٢ ـ المطالبة بالاستعانة بكلام الكفار في تفسير القرآن، بدعوى احتياج التفسير لذلك في هذا العصر.

ورغبة منهم في تحقيق ما ينادون به قاموا بإثارة الشبهات الآتية:

---

(١) الكهنوت: مشتق من الكهانة وهو تعبير عالمي استخدم في أوروبا في القرون الوسطى مستمد من مصطلح (الأكليروس) (Clerge).
ويقصد به الفئة المتدينة التي تحاول الإبقاء على الفقر، وتدعو الناس لا سيما الطبقات الكادحة والفقيرة منهم للعزوف عن الدنيا، وانتظار السعادة الأبدية في الحياة الآخرة، وهذه الفئة قد سخرت نفسها للدفاع عن مصالح وامتيازات الكبار من أرباب العمل والأسر الإقطاعية.
والكهنوتية: مجمل النظام السلطوي الذي يَفرض بموجبه رجال الدين مشيئتهم على مقدرات بلد ما خاصة على صعيد نظام الحكم. انظر: خالد محمد خالد: من هنا نبدأ (ص٥٠).



شبهة أن قصر تفسير كتاب الله على فئة من المتخصصين يهدر حق الجميع في الفهم الديني

يقول د. محمد أركون: «الشخص الوحيد الذي يحق له وحده أن يقوم بعملية التفسير والتأويل هو المكلف المؤمن»[1].

ويقول أحمد عبد المعطي حجازي في مقال له بعنوان (الدعوة للجميع)، بعد أن انتقد وزير الأوقاف؛ لأنه دعا العاملين معه في الوزارة إلى تثقيف أنفسهم ورفع مستواهم، وأن هذا الأمر لا يخص وزارة الأوقاف وحدها: «الخطاب الديني ليس وظيفة حكومية، وليس سرًّا مقدسًا، وليس قضية شخصية، ولكنه قضية وطنية وثقافة عامة تشمل كل المواطنين، وتشغلهم وتوجه سلوكهم وتؤثر في كل مجال من مجالات حياتهم، فمن الطبيعي أن نهتم جميعًا بالخطاب الديني، ونحرص على أن يؤدي دوره ويثبت كفاءته»!!

ثم يقول: «المسلمون جميعًا مطالبون بالنظر في دينهم ودنياهم والاجتهاد لأنفسهم!! والإنصات لقلوبهم وضمائرهم، ولا يستطيع أحد مع هذا أن يمنع غير المسلمين من التفكير في الإسلام ودراسته... بل نحن في أمس الحاجة إلى ذلك العون الذي يأتينا من ذوي الضمائر الحية والعقول النيرة من المستشرقين والعلماء والمفكرين الأجانب عامة»[2] اهـ.

ثم ذكر أسماء ليس فيها اسم مسلم واحد!!!.

ونحن عندما نسمع كلام العلمانيين الذين يتظاهرون بالحب للدين،

---

(١) الفكر الإسلامي قراءة علمية لمحمد أركون (ص٢٦٩).

(٢) مقال في الأهرام بتاريخ ٣٠/١/٢٠٠٢م.

ودعوة الجميع إلى القرآن والسنة، نظن أنهم يدعون الناس لتعلم ما قاله العلماء في تفسير القرآن، لكن الحقيقة أنهم يدعون الناس لأن يفهم كلٌّ من القرآن ما يحلو له ويستدل به كما يشاء؛ لأن الأمر قضية شخصية، وقضية كل مسلم.

ولا أدري ما هذا الخلط العجيب بين وجوب التعلّم، ووجوب الخوض والاجتهاد في التفسير.

وإني لأعجب تمام العجب من هؤلاء الذين إذا تكلم أمامهم غير متخصص في الهندسة أو الطب أو الفلسفة لأشبعوه انتقاصًا وصدًّا؛ لأنه يتكلم فيما ليس من تخصصه، أما القرآن عماد الدنيا والدين فيريدون أن يجعلوه كلأً مباحًا لكل جاهل أو متطفل على العلوم الشرعية يعبث بآياته كيفما شاء، بحجة أنه مسلم وهذا كتاب كل المسلمين؛ فالمفسر مترجم عن الله تعالى، شاهد أن ما أراده سبحانه من كلامه كذا وكذا، فإذا كانت شهادة الإنسان على غيره من البشر معظمة عند الله، فكيف بالشهادة على الخالق سبحانه، قال تعالى: ﴿وَأَن تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ [الأعراف: ٣٣].

وقال أيضًا: ﴿تَرَى الَّذِينَ كَذَبُوا عَلَى اللَّهِ وُجُوهُهُم مُّسْوَدَّةٌ﴾ [الزمر: ٦٠].

وكما أن شهادة الإنسان على غيره لها شروط، فمن الأولى والأحرى أن تكون هناك شروط لشهادة الإنسان على مراد الله جل وعلا، وقد اهتم العلماء بهذا الأمر وتكلموا فيه بوضوح، ومن قراءة كلامهم في هذا الباب تبين أن هناك:

- شروط خاصة بالمفسر نفسه **سميتها**: شروطًا **ذاتية** أو نفسية.

- وشروط خاصة بالفنون والعلوم التي ينبغي عليه أن يحصّلها حتى يكون أهلًا للتفسير، **وسميتها**: شروطًا فنية.

- مجموعة من الآداب التي ينبغي عليه أن يتحلى بها عند تفسيره لكتاب الله تعالى إذا استكمل الشروط السابقة، وسوف أتكلم عن كل قسم، وأطبق ذلك على العلمانيين الذين قد تَصَدَّوا لتفسير كتاب الله، لنتعرف مدى انطباق تلك الشروط عليهم.

➢ **أولًا: الشروط الفنية:**

أ ـ الشروط الفنية المتعلقة برواية التفسير بالمأثور:

يقول صاحب كتاب التيسير في أصول التفسير: «التفسير كالحديث مروي عن النبي ﷺ وإنَّ لقبول رواياته شروطًا تتعلق بالراوي ليحصل الوثوق به: [العقل ـ الضبط ـ الإسلام ـ العدالة]»[(١)].

وشرح معنى كل شرط من الشروط الأربعة ثم قال: «وليس الاعتماد في هذا العصر على رواة التفسير؛ بل على المفسرين الأقدمين الذين عرفت عدالتهم وضبطهم وصدقهم وحال تصانيفهم»[(٢)]، وبذلك لا علاقة في هذا العصر بهذا الشرط.

ب ـ الشروط الفنية المتعلقة برواية التفسير بالرأي:

يقصد بها مجموعة الفنون التي يجب أن يتسلح بها المفسر قبل الخوض في لجج التفسير فهي أدواته وآلاته، يطلق عليها أداوت المفسر ،وهي بمثابة العاصم له من الخطأ، وبدونها يكون من الذين يقولون على الله بغير علم، ويصدق عليهم الحديث المروي عن ابن عباس: «من قال في القرآن بغير علم فليتبوأ مقعده من النار»[(٣)]، قال الزركشي رحمه الله: «كل لفظ احتمل معنيين فصاعدًا لا يجوز لغير العلماء الاجتهاد فيه، وعليهم اعتماد الشواهد والدلائل دون مجرد الرأي، فإن كان أحد المعنيين أظهر وجب الحمل عليه، إلا أن يقوم الدليل على أن المراد هو الخفي»[(٤)].

وقد جمع أبو حيان هذه العلوم فقال[(٥)]: «النظر في كتاب الله يكون من وجوه:

---

(١) انظر: الكافيجي: التيسير (ص٢٥٥).

(٢) يراجع: مقدمة ابن الصلاح (ص٩، ١٥٧).

(٣) الباعث على الخلاص (ص١٤٧)، رواه الترمذي، وهو حديث حسن صحيح.

(٤) الإتقان (٢/ ١٨٢) عن البرهان للزركشي.

(٥) مقدمة البحر المحيط وهذه العلوم قد نص على ضرورتها كثير من العلماء وإن اختلفت عباراتهم. انظر: البرهان للزركشي (٢/ ١٧٣)، مقدمة أصول التفسير لابن تيمية، القرطبي (١/ ٢١)، الإتقان (٤/ ١٨٥).

الوجه الأول: علم اللغة اسمًا وفعلًا وحرفًا.

الحروف لقلتها تكلم عنها النحاة، فيؤخذ ذلك من كتبهم، وأما الأسماء والأفعال فيؤخذ ذلك من كتب اللغة (وذكر أسماء عدد من كتب اللغة).

الوجه الثاني: معرفة الأحكام التي **للكلم** العربية:

من جهة إفرادها، ومن جهة تركيبها، ويؤخذ ذلك من علم النحو.

(وذكر أيضًا أسماء لهذه الكتب).

الوجه الثالث: كون اللفظ أو التركيب أحسن وأفصح، ويؤخذ ذلك من علم البيان، وعلم البديع، وقد صنف الناس في هذا تصانيف كثيرة.

الوجه الرابع: تعيين **مبهم**، وتبيين مجمل، **وسبب** نزول ونسخ، ويؤخذ ذلك من النقل الصحيح عن النبي ﷺ، وذلك من علم الحديث والكتب والسنة (ويطلق عليها الآن علوم القرآن لانفصالها عن علم الحديث).

الوجه الخامس: معرفة الإجمال والتبيين، والعموم والخصوص، والإطلاق والتقييد، ودلالة الأمر والنهي، وما أشبه ذلك ويختص أكثر هذا الوجه بجزء الأحكام من القرآن، ويؤخذ هذا من أصول الفقه.

الوجه السادس: الكلام فيما لا يجوز على الله تعالى، وما يجب له، والنظر في النبوة، ويؤخذ هذا من علم الكلام، وقد صنف علماء الإسلام من سائر الطوائف كتبًا كثيرة، وهو علم صعب! إذ المزلة فيه ـ والعياذ بالله ـ مفضية إلى الخسران المبين في الدنيا والآخرة.

الوجه السابع: اختلاف الألفاظ بزيادة أو نقص، أو تغيير حركة، أو إتيان حركة بلفظ بدل لفظ بتواتر أو آحاد.

ويؤخذ هذا الوجه من علم القراءات».

ثم قال: «فهذه سبعة وجوه لا ينبغي أن يقدم على تفسير كتاب الله تعالى إلا من أحاط بجملة من كل وجه».

وقد شدد العلماء[1] على ضرورة تحصيل تلك العلوم قبل الخوض في

---

(١) جميع العلماء الذين تكلموا على التفسير والمفسر جعلوا للمفسر أدوات لا بد له من تحصليها وهي متقاربة في المعنى وإن اختلفت ألفاظهم في التعبير. =

التفسير، واعتبروا من يفعل ذلك كالجاهل أو الدجال الذي يعالج الناس دون أن يتعلم الطب، فهو بذلك يستحق العقوبة والتأديب ويجب على أولي العلم منعه والأخذ على يديه، لدفع ضرره عن الناس والتحذير منه.

بل أمره أشد وخطره أقوى؛ لأن أذاه في أمر الدين لا في أمر الدنيا.

وقد كتب العلماء في التحذير من هؤلاء الجهلة، من ذلك ما أورده ابن عبد البر في كتابه[1].

ويقول الآمدي[2]: «لعلك ـ أكرمك الله ـ اغتررت بأن شارفت شيئًا من تقسيمات المنطق وجملًا من الكلام والجدال أو علمت أبوابًا من الحلال والحرام أو حفظت صورًا من اللغة أو اطلعت على بعض مقاييس العربية، وأنك لما أخذت بطرق نوع من هذه الأنواع معاناة ومزاولة ومتصل عناية، فتوحدت فيه، ومهرت، ظننت أن كل ما لم تلابسه من العلوم ولم تزاوله يجري ذلك المجرى، وأنك متى تعرضت له وأمررت قريحتك عليه، نفذت فيه، وكشفت لك عن معانيه وهيهات!!

لقد ظننت باطلًا ورمت عسيرًا؛ لأن العلم ـ أي نوع كان ـ لا يدركه طالبه إلا بالانقطاع إليه والإكباب عليه، والجد فيه، والحرص على معرفة أسراره ونواقصه.

ثم قد يتأتى طرفًا من العلوم المطالبة، ويسهل عليه ويمتنع عليه آخر ويتعذر؛ لأن كل امرئ إنما يتيسر له ما في طبعه قبوله، وما في طاقته تعلمه فينبغي ـ أصلحك الله ـ أن تقف حيث وُقِف بك، وتقنع بما قُسم لك، ولا تتعدى إلى ما ليس من شأنك ولا من صناعتك»[3].

يقول الحافظ العراقي: «ولو نظر أحدهم في بعض التفاسير المصنفة لا

= انظر: مقدمة تفسير الطبري ابن كثير القرطبي (١/ ٢١)، مقدمة التفسير لابن تيمية.

(١) انظر: جامع بيان العلم وفضله (٢/ ١٩٣)، والعراقي في كتابه الباعث على الخلاص (ص١٤٧)، والنووي في كتابه تحذير الخواص (ص٢٣٠).

(٢) الموازنة: تحقيق محيي الدين عبد الحميد (ص٣٧٧).

(٣) مباحث في أصول التفسير للضباع (ص٢٥٠).

يحل له النقل منها؛ لأن كتب التفسير فيها الأقوال المنكرة والصحيحة، ومن لا يميز صحيحها من منكرها لا يحل له الاعتماد على الكتب. وأيضًا فكثير من المفسرين ضعفاء النقل؛ كمقاتل بن سليمان والكلبي والضحاك بن مزاحم، وكذا كثير من التفاسير المنقولة عن ابن عباس لا تصح عنه لضعف رواتها، وليت شعري كيف يقدم من هذه حاله على تفسير كتاب الله؟ أحسن أحواله أن لا يعرف سقيمه من صحيحه»[١].

مدى تحصيل العلمانيين لأدوات المفسر:

عند النظر في كتب العلمانيين المتصدين لتفسير كتاب الله نجد أنه لا يوجد بينهم متخصص[٢] واحد في علم التفسير، فبعضهم بعيد تمامًا عن دراسة العلوم الشرعية، مثل: الدكتور المهندس محمد شحرور، والمستشار العشماوي، والمحامي خليل عبد الكريم.

وبعضهم متخصص في الدراسات الأدبية، مثل: د. نصر أبو زيد.

وبعضهم متخصص في الدراسات الفلسفية، مثل: د. حسن حنفي.

وكما تقرر سابقًا من كلام العلماء ومما تقتضيه العقول السليمة من ضرورة إلمام العالم بالأدوات المذكورة، فإنه من الواضح والبيّن أن هؤلاء ليسوا أهلًا للتصدي لذلك العمل العظيم، ولا يقبل منهم ولا ينبغي أن يُسمح لهم بتأليف كتب في التفسير أو علوم القرآن. فضلًا عن نقد كلام السابقين من العلماء الأجلاء السلفيين والمعاصرين الذين لم يبلغوا شأوهم في العلم.

---

(١) الباعث على الخلاص (ص١٤٨).

(٢) تُراجع التراجم المدونة لهم في بداية البحث، ثم إن اعترض معترض بأنهم قد يكون لهم من العلم أكثر من المتخصص فأقول: في الماضي ـ عند انعدام الكليات والمعاهد والمدارس كان هناك ما هو أهم وأقوى من الكلية، والجامعة، والماجستير، والدكتوراه ـ ألا وهو جلوس الطلبة للمشايخ والعلماء ـ كان من السهولة بمكان معرفة مدى أهلية هذا العالم أو ذلك للتصدي لأي علم من العلوم بمعرفة شيوخه ومدى ثنائهم عليه ـ وما الأشياء التي دارسها معهم، أما الآن وقد تعذر ذلك، فقد حلّت الكليات والجامعات وشهادات التخصص ـ إلى حد ما ـ محل ثناء العلماء على طلبتهم، وأصبح من يتكلم في فرع من فروع العلم وهو غير محصل لشهادة التخصص في ذلك الفرع يتعرض للمساءلة والمحاسبة.

➢ ثانيًا: الشروط النفسية أو الذاتية:

اشترط العلماء فيمن يؤخذ منه العلم شروطا ذاتيةً: قال محمد بن سيرين: «إن هذا العلم دين، فانظروا عمن تأخذون دينكم»[(١)].

والمراد بها الكمال الذاتي، وتهذيب النفس عن الزيغ، ومطابقة الظاهر للباطن، وإصلاح السريرة، ولزوم الطاعة والعمل بالعلم، والورع والوقوف عند حدود الله، وهذه الأمور ـ التي ستتضح بمزيد من الشرح والتفصيل ـ لها أهمية عظيمة في:

ـ تهيئة القلب والنفس وتزكيتهما، ليصلا إلى مرتبة التفكر والتدبر لكلام الله تعالى ومعرفة أسراره.

ـ وجود هذه الشروط تجعل الإنسان بعيدًا عن الزيغ الفكري، كما هو بعيد عن الضلال العلمي، وتجعله على درجة كبيرة من الحيطة والحذر من القول على الله بغير علم أو الافتراء على الله.

ـ ولهذا قد أجمع العلماء والمفسرون المشتغلون بتفسير[(٢)] كتاب الله على اشتراط هذه الأمور، مع اختلاف ألفاظهم وطريقتهم في التعبير، ويستفاد من كلامهم ما يلي من الشروط:

١ ـ الإخلاص وحسن النية والقصد:

معنى الإخلاص:

قال القرطبي رَحِمَهُ اللَّهُ: «ولا ينتفع بشيء مما ذكرنا حتى يخلص النية لله جل ذكره»[(٣)]، «ولا بد لمن يريد أن يجد الهدى في القرآن أن يجيء إليه بقلب سليم بقلب خالص، ثم أن يجيء بقلب يخشى ويتوقى ويحذر أن يكون على ضلالة، أو أن تستهويه ضلالة وعندئذ يتفتح القرآن عن أسراره ويسكبها في هذا القلب الذي جاء متقيًا خائفًا حاسًّا مهيئًا للتلقي»[(٤)].

---

(١) رواه مسلم في مقدمة صحيحه، باب بيان أن الإسناد الدين، عن محمد بن سيرين؛ وكذا رواه بن أبي شيبة في مصنفه عن محمد بن سيرين أيضًا، برقم (٢٦٦٣٦).

(٢) انظر: تدريب الراوي (٢/٥).

(٣) الجامع لأحكام القرآن (١/٢٢).

(٤) في ظلال القرآن (١/٣٨).

- فالإخلاص يفتح قلب المؤمن ويملؤه نورًا وبصيرة، ويكشف له أسرار الكتاب.

- والإخلاص يهب العمل قبولًا عند الله وعند الناس.

- والإخلاص يجعل المفسر لا يزيغ في تفسيره من أجل نصرة مذهب شخص أو جماعة أو مدرسة؛ بل يؤثر رضا الله ﷻ، فلا يقول في كتاب الله إلا ما تدل عليه طرائق العربية وأساليبها، أو ما دلت عليه آيات القرآن الأخرى والأحاديث النبوية الثابتة.

أما عن العلمانيين، فأنا لا أدّعي أني قد شققت عن قلوبهم واطلعت على نياتهم ومدى الإخلاص فيها، ولكن الله ﷻ قد أمرنا بالحكم على الظاهر، وقد صرّحوا بما لا يدع مجالًا للشك بإخلاصهم للمبادئ الشيوعية والماركسية والوطنية والغربية[1].

المقصود بحسن القصد:

أي يقصد بعمله بعد رضا الله ﷻ، مساعدة المسلمين على فهم كتاب الله تعالى، ونشر العلم، وهداية الناس؛ قال تعالى: ﴿وَلَٰكِن كُونُوا۟ رَبَّٰنِيِّـۧنَ بِمَا كُنتُمْ تُعَلِّمُونَ ٱلْكِتَٰبَ وَبِمَا كُنتُمْ تَدْرُسُونَ﴾ [آل عمران: ٧٩].

وقال تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذَ ٱللَّهُ مِيثَٰقَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ لَتُبَيِّنُنَّهُۥ لِلنَّاسِ وَلَا تَكْتُمُونَهُۥ﴾... [آل عمران: ١٨٧].

وفي صدد الكلام عن قصد العلمانيين من الخوض في التفسير، فإن فيما ذكرته في مبحث «هدف العلمانيين من الخوض في التفسير» ما يغنيني عن إعادته هنا، وقد كنت لخصت ذلك في نقاط، هي:

١ ـ التحلل من عرى الدين.

٢ ـ نزع القداسة عن النص القرآني.

٣ ـ هدم مبدأ المرجعية للنصوص.

٤ ـ نشر الإباحية ومحاولة صبغة المجتمع بالصبغة الغربية.

---

(١) انظر: الدافع إلى التجديد، مبحث التجديد من الباب الأول، وانظر الباب الرابع، فصل الإلحاد.

٢ ـ العمل الصالح:

المفسر في موقف المؤدب الواعظ حين يفسر القرآن، فهو يدعو للعمل بما فيه من أعمال صالحة وآداب رفيعة، ولا تبلغ المواعظ والنصائح مبلغها في النفس حتى يكون قائلها مثالًا يُحتذى في الخلق والفضيلة.

وإن «التقوى في القلب هي التي تؤهله للانتفاع بهذا الكتاب، وهي التي تفتح مغاليق القلب له فيدخل ويؤدي دوره هناك، وهي التي تهيئ لهذا القلب أن يتلفظ وأن يتلقى وأن يستجيب»[(١)]، وقد عرفت التقوى بأنها «العمل بالتنزيل، والخوف من الجليل، والاستعداد ليوم الرحيل»، فالمعاصي أكبر عائق عن فهم كتاب الله تعالى، وهذا مصداقًا لقول الله تعالى: ﴿هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ﴾ [البقرة: ٢]، وقد سمى العلماء هذا الشرط بعلم الموهبة.

قال الزركشي: «اعلم أنه لا يحصل للناظر في فهم معاني الوحي، ولا تظهر له أسراره وفي قلبه بدعة أو كِبر، أو هوى، أو حب الدنيا، أو وهو مصر على ذنب، أو غير متحقق بالإيمان، أو ضعيف التحقيق».

وهذه كلها حجب بعضها آكد من بعض، وفي هذا المعنى قوله تعالى: ﴿سَأَصْرِفُ عَنْ ءَايَٰتِيَ ٱلَّذِينَ يَتَكَبَّرُونَ فِي ٱلْأَرْضِ بِغَيْرِ ٱلْحَقِّ﴾ [الأعراف: ١٤٦]. قال ابن عيينة: «أنزع منهم فهم القرآن»[(٢)].

وقال السيوطي بعد أن عدَّ علم الموهبة من العلوم التي يحتاج إليها المفسر: «طريقها العلم والزهد والعمل، وعرّفها بقوله: «هو علم يورثه الله تعالى لمن عمل بما علم، قال تعالى: ﴿وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ وَيُعَلِّمُكُمُ ٱللَّهُ﴾» [البقرة: ٢٨٢][(٣)].

وذكر قول الشاعر:

شكوت إلى وكيع سوء حفظي ... فأرشدني إلى ترك المعاصي
وقال اعلم بأن العلم نور ... ونور الله لا يؤتى لعاصي[(٤)]

---

(١) في ظلال القرآن (١/ ٣٨).
(٢) البرهان في علوم القرآن (١/ ٢٧٧).
(٣) انظر: الإتقان في علوم القرآن للسيوطي.
(٤) شعر من ديوان الإمام الشافعي.

قال تعالى: ﴿وَلَٰكِن كُونُوا رَبَّٰنِيِّـۧنَ بِمَا كُنتُمْ تُعَلِّمُونَ ٱلْكِتَٰبَ وَبِمَا كُنتُمْ تَدْرُسُونَ﴾ [آل عمران: ٧٩].

وفي صدد الكلام عن العلمانيين فلا شك أن الدعوة إلى نزع الحجاب، والاختلاط، وإباحة الربا، معاصٍ لا يكتفون بفعلها والإصرار عليها؛ بل الدعوة إليها ما أمكن.

هذا وحسبهم مقولاتهم الكفرية[(١)] ـ فليس بعد الكفر ذنب، ولا حول ولا قوة إلا بالله.

فكيف يقبل من هؤلاء تفسير آيات القرآن، والله يقول: ﴿سَأَصْرِفُ عَنْ ءَايَٰتِيَ ٱلَّذِينَ يَتَكَبَّرُونَ فِي ٱلْأَرْضِ بِغَيْرِ ٱلْحَقِّ وَإِن يَرَوْا كُلَّ ءَايَةٍ لَّا يُؤْمِنُوا بِهَا وَإِن يَرَوْا . . .﴾ [الأعراف: ١٤٦].

٣ ـ صحة الاعتقاد عمومًا وفي القرآن خصوصًا:

قال الإمام الطبري: «اعلم بأن من شروطه صحة الاعتقاد أولًا، ولزوم سنة الدين، فإن من كان مغموصًا عليه في دينه لا يؤتمن على الدنيا فكيف يؤتمن على الدين، ثم من لا يؤتمن على الإخبار عن عالم، فكيف يؤتمن في الإخبار عن أسرار الله تعالى، ولأنه لا يؤمن إن كان متهمًا بالإلحاد أن يبغي الفتنة ويغوي الناس بليّه وخداعه»[(٢)].

فالطبري في هذه المقولة قد جمع بين خطر تكلم من اتهم بالإلحاد في تفسير كتاب الله تعالى، وبين استحالة ذلك عقلًا.

فالقرآن كتاب هداية، فكيف يستضاء بهديه بمنظار من هو غارق في الظلمات، وكيف يستلهم الصواب في أمور الدنيا والآخرة من أقلام المنحرفين الغارقين في الضلال، وكما قيل: «فاقد الشيء لا يعطيه».

والقول على الله أمانة لا يؤتمن عليها إلا من كان مؤمنًا بالله تعالى وكتبه ورسله، وما يخطه بيمينه نابعًا من قلبه، يراقب الله في كل حرف وكلمة، أما

---

(١) لمزيد من التفصيل، انظر الباب الرابع، فصل الإلحاد.
(٢) انظر: الإتقان للسيوطي (٤/ ١٧٤).

أصحاب العاهات النفسية والنقائص العقدية، الذين لا يتحملون مسئولية ولا يراعون عهد الله، فلا ينتظر منهم إلا دس السم في العسل، فلا حقائق ولا موضوعية؛ بل التشويه والتحريف.

وليس أدل على هذا من قوله تعالى: ﴿قُلْ هُوَ لِلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ هُدًى وَشِفَآءٌ ۖ وَٱلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ فِىٓ ءَاذَانِهِمْ وَقْرٌ وَهُوَ عَلَيْهِمْ عَمًى ۚ أُو۟لَـٰٓئِكَ يُنَادَوْنَ مِن مَّكَانٍۭ بَعِيدٍ﴾ [فصلت: ٤٤]، ﴿وَنُنَزِّلُ مِنَ ٱلْقُرْءَانِ مَا هُوَ شِفَآءٌ وَرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ ۙ وَلَا يَزِيدُ ٱلظَّـٰلِمِينَ إِلَّا خَسَارًا﴾ [الإسراء: ٨٢]، فشرط سبحانه الإيمان للانتفاع بالقرآن.

والإيمان ما وقر في القلب، وصدّقه العمل؛ فلا بد من صحة الاعتقاد وحسن العمل ليحدث الانتفاع الحقيقي بالقرآن، ولذا اشترط العلماء في المفسر صحة العقيدة[١].

صحة الاعتقاد في القرآن خصوصًا:

وقد لخصت ما استطعت من عقائد أهل السنة والجماعة حول القرآن الكريم في العناصر الآتية:

- تعظيم النصوص وتقديمها (القرآن والسنة).
- اليقين بأنه لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه.
- التسليم والقبول له والتصديق بما فيه وإخضاع الواقع المخالف له.
- اليقين بخلوده وصلاحه في كل زمان ومكان.
- الاعتزاز به وحده.
- الاعتقاد بأن مصدره من الله تعالى لفظًا ومعنًى، لم ولن يلحقه التبديل أو التغيير، ولو في حرف واحد بالزيادة أو النقص.
- الاعتقاد بأنه كلام الله تعالى غير مخلوق، وأنه موجود في اللوح المحفوظ.

أما عقيدة العلمانيين في القرآن فهي أشد فسادًا من عقيدة الجهمية، والمعتزلة... وغيرهم من الفرق الضالة؛ فقد قالوا[٢]:

---

(١) انظر: التفسير والمفسرون للذهبي.

(٢) انظر: الباب الثاني، الفصل الأول، شبهاتهم حول القرآن الكريم.

- بخلق القرآن.
- أنه غير محفوظ، فهو قابل للزيادة والنقص والتحريف.
- أنه غير معجز.
- وقالوا: إنه غير مكتوب في اللوح المحفوظ.
- وقالوا باستحالة صلاحيته لكل زمان ومكان.
- وقالوا بإمكانية احتوائه على الكذب والخداع.
- ونادوا بضرورة الشك في مسلَّماته.

وبالتالي يظهر فساد عقيدة العلمانيين عمومًا، وفيما تكلموا في القرآن خصوصًا، ومن ثم فلا يُسمح لهم ولا يُقبل منهم الخوض في كتاب الله، وينبغي الأخذ على أيديهم ومنعهم من ذلك، وتحذيرهم إن احتاج الأمر.

وكما لم يتوفر في العلمانيين شرط صحة الاعتقاد في القرآن خصوصًا، فإنه لا يتوفر فيهم شرط صحة الاعتقاد عمومًا، وذلك لأن العلمانية كمبدأ وكمذهب فكري باطل يدل على شرك في الألوهية والربوبية، وقد سبق تفصيل ذلك[1].

وعليه فإن اعتناق العلمانية واعتقاد صحتها يتنافى مع العقيدة الصحيحة.

➢ **ثالثًا: آداب المفسر:**

إذا استكمل المفسر أدواته وشمر عن ساعده، وتوكل على ربه في التصدي لهذه المهمة الصعبة، فإن عليه أن يتحلى بآداب، منها[2]:

١ ـ **الموضوعية**[3]: ويقصد بها تلقي النصوص ومحاولة فهمها دون

---

(١) انظر: مبحث موقف الإسلام من العلمانية.

(٢) انظر: التفسير والمفسرون للدكتور محمد حسين الذهبي، بتصرف؛ ومقدمة البحر المحيط مقدمة القرطبي (١/ ٢١)، البرهان للزركشي (٢/ ١٧٣) بتصرف.

(٣) سبق بيان أن الموضوعية لها إطلاقان:

- إطلاق غربي يرفضه الإسلام: وهو: التجرد عن المعتقدات السابقة والإيمان فقط بما وصل إليه العقل.
- وإطلاق إسلامي وهو: الأخلاق والاتباع والتجرد عن الهوى.

مقررات سابقة، وإبراز الحقائق العلمية مجردة عن التعصب والهوى، والميول الفردية أو الجماعية، والتخلي عن المؤثرات الخارجية المتمثلة في المذاهب الفكرية، أو الرواسب الاعتقادية، أو الثقافية الغربية عن منبع القرآن الأصيل.

والناظر مجرد نظرة سريعة في كلام العلمانيين يرى آراء ماركس، نيتشه، فرويد، جادامر... واضحة جلية في كل فصل وفي كل باب، وما قاله هؤلاء الملاحدة لا يقبل المناقشة عند العلمانيين؛ لأنه حق لا مراء فيه بزعمهم، حتى قيل: إنهم وضعوا القوالب الماركسية والغربية الجاهزة لصب آيات القرآن فيها، بينما آراء الصحابة والتابعين والعلماء الأجلاء لا وجود لها؛ بل محلها محل الانتقاص والسخرية والرد إن ذكرت.

ومن علامات الموضوعية شيئان:

الأول: الترجيح بالدليل، وليس عن طريق الهوى والاستحسان، ومن الواضح الجلي انعدام وجود الأدلة في كلامهم.

الثاني: عدم الالتجاء إلى التأويل إلا عند وجود دليل يقتضي ذلك، وعدم ليّ عنق الآيات والتكلف في التأويل حتى يطابق مراد المفسر، وإن كان في غاية البعد والغرابة.

وسوف أدلل عند عرض موقفهم من قضية التأويل، أن منهجهم هو التأويل بدون دليل[1].

أما جعل التفسير وسيلة للتدليل على المذاهب أو الأفكار، وفرصة لنشرها وإذاعتها ـ وهذا عين ما يفعله العلمانيون ـ فهذا أمر ترفضه الفطرة السليمة، وتلفظه روح البحث الموضوعي؛ لأنه يجعل المذهب والرأي البشري أصلًا والتفسير تابعًا له.

٢ ـ **البعد عن لغة التهجّم والاتهام** التي لا تُجدي نفعًا، ولا تغير معتقدًا، ولا تُثني الخصم عن رأي يتبناه، ولكن توغر الصدور، وتذهب بروح الأخوة في الله، وهي فوق كل ذلك بعيدة عن روح القرآن السمحة ولغته الراقية.

---

(١) انظر الباب الأول، الشبهة الثانية، الباب الثالث، مبحث سلامة التفسير بالعقيدة.

وفي مجال الحديث عن العلمانيين نجد أنهم لم يألوا جهدًا في تشويه السلف والعلماء ومن تمسك بآرائهم، عن طريق وصفهم بالتخلف، والرجعية والجمود، والبعد عن روح القرآن، ورفض معاني التطور والتقدم التي دعا إليها القرآن.

بل قد تطاول معظمهم ووصف العلماء بتلوين آرائهم بالصبغة الدينية، لكسب رضا الخلفاء[١] واستخدام القرآن لإضفاء هالة من القداسة حول تلك الآراء؛ أي تفسير القرآن حسب الهوى والمصلحة[٢]؛ أي كانوا يبيعون دينهم بعرض من الدنيا.

هذا عند الحديث عن العلماء المتقدمين، أما المعاصرين منهم فلم يكونوا أحسن حظًّا من سابقيهم، فعلى سبيل المثال أذكر كلام د. محمد أركون حين تصدّى علماء الإسلام لآرائه وتحريفاته للقرآن، فلم يعترف بخطأ المنهج وقلة العلم وسوء القصد وشناعة النتائج؛ بل فسر ذلك بأن:

أ - عقلية المسلمين عمومًا، والعلماء على وجه الخصوص، عقول دوغمائية عاطفية «أي يرفعون عند أي مساس بالموروثات رايات الحقوق التي لا تُمس للإيمان والمعرفة بواسطة الإيمان»[٣].

ب - «الدين هو الذي يقوم بخلع الشرعية على الأنظمة والسلطات السياسية، ولذا فإن تطبيق الدراسة النقدية عليه تعني زعزعة أركان هذه السلطة، ونزع الشرعية عن المؤسسات، وتثبيط همة المناضلين الإسلاميين السياسيين، ولذا تصبح الامتثالية هي الموقف الشائع، وينبغي على كل واحد أن يردد مع الكورس الجماعي شعارات الخطاب الرسمي المختلطة بالعبارات الدوغمائية للشهادات الإيمانية الأرثوذكسية»[٤].

٣ - التفسير مع عدم القطع بأن مراد الله كذا وكذا من غير دليل.

---

(١) انظر: كلام نصر أبو زيد في الباب الأول بالشبهة الثانية والثالثة، كلامه من التراث.
(٢) انظر: كلام حسن حنفي، الباب الأول، الشبهة الأولى، كلامه من التراث.
(٣) انظر: الفكر العربي قراءة علمية (ص٨٩).
(٤) انظر: الفكر العربي قراءة علمية (ص٨٩).

٤ ـ عدم الخوض فيما استأثر الله بعلمه، وعدم التهجّم على الغيب[١].

٥ ـ مطابقة التفسير للمفسر، ومعنى ذلك كما قرره الزركشي: «ويجب أن يتحرى في التفسير مطابقة المفسر، وأن يتحرز في ذلك من نقص المفسر على ما يحتاج إليه من إيضاح المعنى المفسر، أو أن يكون في ذلك المعنى زيادة لا تليق بالغرض، أو أن يكون في المفسر زيغ عن المعنى وعدول عن طريقه، حتى يكون غير مناسب له ولو من بعض أنحائه؛ بل يجتهد في أن يكون وفقه من جميع الأنحاء، وعليه بمراعاة الوضع الحقيقي والمجازي ومراعاة التأليف، وأن يوافق بين المفردات والوقائع، فعند ذلك تنفجر له ينابيع الفوائد».

وقد ضرب أبو حيان لذلك أمثلة: مثل شحن بعض المفسرين تفاسيرهم بعلل النحو، ودلائل مسائل أصول الفقه، ودلائل مسائل أصول الدين، وهذا مكانه في كتب هذه الفنون، أما في التفسير فالواجب أن يؤخذ ذلك سلمًا في علم التفسير دون استدلال.

هذا والملاحظ أن الاستطراد والخروج عن حيز التفسير يكاد يكون سمة عامة للعلمانيين؛ لأن اللف والدوران ـ وسيلة أساسية لإلباس الباطل ثوب الحق ـ فلو اقتصر على ما في حيز التفسير لما وصل أبدًا لمراده.

فترى مثلًا أحمد عبد المعطي حجازي يطبق هذا الأسلوب، حتى نجد مقالاته عبارة عن بعض الأسطر حول الآية أو الموضوع الديني ثم كلام عن قصص، حكايات، أشعار، ثم يأتي بالنصيحة التي لا علاقة لها بما قال.

وكذلك محمد شحرور، فهو عندما يقرأ الآية تتناثر من عقله أسس الماركسية لتحلق بأذيال الآية.

فيأخذ في شرح تلك القواعد والأسس الفلسفية زاعمًا أن هذا هو معنى الآية.

---

(١) نفى العلمانيون معظم ما ينبغي الإيمان به عن طريق الغيب كالعرش والكرسي واللوح... إلخ.

٦ ـ تقديم من هو أولى منه، فلا يتصدى للتفسير بحضرتهم ولا يغمطهم حقهم بعد الممات.

٧ ـ تحري الصدق والضبط في النقل، فلا يكتب إلا عن تثبُّت لما يرويه، حتى يكون في مأمن من التصحيف واللحن، أما في الجانب العلماني، فإن التدليس وعزو الأقوال إلى غير قائلها سمة بارزة عندهم.

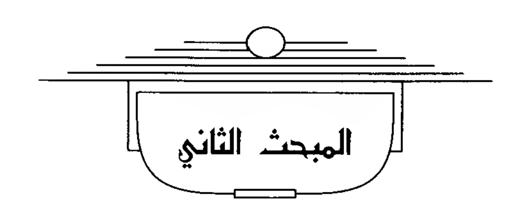
٨ ـ أن يكون تلمس المعاني القرآنية والتوجهات الربانية من القرآن للامتثال، ومعالجة قضايا الفرد والمجتمع وإنزالها على الواقع، لا لمجرد العلم الجاف أو تسطير الأوراق أو إلقاء المحاضرات.

٩ ـ أن يحاول المفسر أن يحيا في جو القرآن عبادة وتطبيقًا، ويأنس بتلاوته، ويملأ قلبه بمحبته، ويشعر أنه هو المخاطَب به.

١٠ ـ الالتفات إلى الأهداف الرئيسة، وعدم الجدال والخوض فيه إلا بالحق: ﴿وَإِذَا رَأَيْتَ ٱلَّذِينَ يَخُوضُونَ فِيٓ ءَايَٰتِنَا فَأَعْرِضْ عَنْهُمْ حَتَّىٰ يَخُوضُوا۟ فِى حَدِيثٍ غَيْرِهِۦ﴾ [الأنعام: ٦٨].

١١ ـ عدم الخوض في اختلافات المفسرين إلا فيما له فائدة.

١٢ ـ معرفة الرجال بالحق وعدم معرفة الحق بالرجال.



المبحث الثاني

شبهة احتياج التفسير في هذا العصر لكلام العلماء الطبيعيين والفلاسفة الملحدين

إن خوض العلمانيين أنفسهم في التفسير والتصدي له، والخروج علينا بكتب تحمل عناوين في أبواب متخصصة من تفسير علوم القرآن، يعد أقوى دليل على عدم اعترافهم بأن المفسر ينبغي أن يتوفر فيه شروط تؤهله للتصدي لهذا العمل العظيم.

ـ ولم يقف الأمر عند دلالة لسان حالهم على هذا الرأي؛ بل صرحوا بذلك بلسان المقال، فقال د. شحرور في تفسير «الراسخون في العلم»: «هم الذين يعلمون تأويل الكتاب؛ إذ إن هؤلاء الراسخين في العلم هم بالضرورة من المؤمنين؛ لأنهم يقولون: ﴿ءَامَنَّا بِهِۦ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا﴾ [آل عمران: ٧].

فمن هم الراسخون في العلم؟ لقد وضع الكتاب تعريفًا لهم بقوله: ﴿بَلْ هُوَ ءَايَٰتٌۢ بَيِّنَٰتٌ فِى صُدُورِ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْعِلْمَ﴾ [العنكبوت: ٤٩]، هنا نلاحظ التشابه الكبير بقوله: ﴿فِى صُدُورِ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْعِلْمَ﴾، فالصدر هنا ليس جوف الصدر ولا جوف الرأس، وإنما هو كما يقول الشاعر:

ونحن أناس لا توسط بيننا ... لنا الصدر دون العالمين أو القبر

فالصدر هنا؛ تعني الصدارة، فإن قول إسحاق نيوتن يحتل مركز الصدارة بين علماء الرياضيات، وأن أينشتاين يحتل مركز الصدارة بين علماء الفيزياء...»[1].

وضرب أمثلة في فروع كثيرة، ومثّل لكلامه بداروين، وهيجيل، وكانْت.

---

(١) الكتاب والقرآن (ص١٩٣).

ثم قال: «أي الراسخون في العلم يعلمون ما هي النظريات والحقائق العلمية التي يمكن استنتاجها من الآية القرآنية، كلّ حسب اختصاصه وحسب الأرضية المعرفية لعصره، وحيث يمكن استنتاج نظريات علمية جديدة يمكن اعتبارها ثغرات هائلة في المعرفة الإنسانية، مثل نظرية النشوء والارتقاء لداروين؛ لأنها تعد نموذجًا حيًّا ممتازًا للتأويل».

ويقول في موضع آخر: «إن ورثة الأنبياء ليسوا علماء الشريعة وحدهم إن هذا غير صحيح. إنهم الفلاسفة وعلماء الطبيعة وفلسفة التاريخ»، ويقول في موضع آخر: «فخيرُ مَنْ أول آيات خلق البشر هو العالم الكبير تشارلز داروين»[١].

ويقول أحمد عبد المعطي حجازي: وهو يتكلم عن التأويل وربط النص بالواقع: «وفي هذا يحتاج للفلاسفة، والاقتصاديين، والمفكرين السياسيين، وعلماء الاجتماع، وعلماء الطبيعة بفروعها المختلفة، نحن في حاجة إلى تغيير جذري شامل»[٢].

- أما محمد أركون، ونصر أبو زيد فكل كلامهم في التفسير مبني على أسس فلسفة روكيش وجادامر، وكانت، وهيجل، وماركس، ودي سوسير، وغيرهم.

⌘ الـرد:

➢ أولًا: الرد على تفسير د. شحرور للآية من الناحية النقلية:

التفسير الذي ذكره الدكتور - بفرض صحته - لا يستقيم معه تفسير الآية ولا سياقها.

فقوله: (بل القرآن هو آيات بينات في أهل الصدارة من العلماء) لا يستقيم في اللغة.

للأسباب الآتية:

---

(١) الكتاب والقرآن (ص١٩٩).

(٢) مقال في الأهرام بتاريخ ٣/١/٢٠٠٢م.

١ ـ الصدر هنا لو كانت بمعنى الصدارة لكانت مصدرًا، والمصادر لا تثنى ولا تجمع ـ فلا يقال: إخلاصات ولا شجاعات. فلو كان الأمر كما قال، لقال الله تعالى: (في صدر الذين أوتوا العلم)، وإذا فرض جواز الجمع لكان جمع فعالة ـ فعالات، صدارة صدارات، وليس صدور.

٢ ـ ولو كان المعنى كما قال، لكان الحرف «عند» بدلًا من «في» حتى يستقيم المعنى، مثل قولنا: علمه عند فلان، وليس علمه في فلان.

٣ ـ ومن ناحية السياق أيضًا لا يستقيم؛ لأن سياق الآية في الحديث عن أهل الكتاب وتكذيبهم للنبي ﷺ، فذكر الله ﷻ أن القرآن حق، وأن نزوله على النبي بآياته وعلاماته الموجودة في التوراة آية على صدقه؛ لأنه قد وصف في التوراة بأوصافه التي منها أنه أُميٌّ لا يقرأ ولا يكتب.

وهذا هو الذي رجحه الطبري[1]، ونقله عن ابن عباس.

يقول رحمه الله: «كان الله قد أنزل شأن محمد ﷺ في التوراة والإنجيل لأهل العلم وعلمه لهم، وجعله لهم آية، فقال لهم: إن آية نبوته أن يخرج حين يخرج لا يعلم كتابًا ولا يخطه بيمينه، وهي الآيات البينات» اهـ.

وكذا روى ذلك عن قتادة، وابن جريج، والضحاك.

وعلى هذا المعنى تكون «هو» غير عائد، على القرآن؛ بل عائدة على صفات النبي ﷺ المنطبقة على ما جاء في التوراة.

أما القول بأن «هو» عائدة على القرآن، فهو قول الحسن، وقد فُسِّرَ على هذا الأساس «صدور الذين أوتوا العلم» بأحد تفسيرين، إما أن يكون صدور المؤمنين من أصحاب النبي ﷺ أو أن يكون صدر النبي ﷺ، وأخبر عنه بالجمع للتعظيم.

قال صاحب «التحرير والتنوير»: «بل إبطال لما اقتضاه الفرض من قوله: ﴿إِذًا لَّٱرْتَابَ ٱلْمُبْطِلُونَ﴾؛ أي بل القرآن لا ريب يتطرقه في أنه من عند الله، فهو كله آيات دالة على صدق رسول الله ﷺ، وأنه من عند الله، لما اشتمل عليه

---

(١) تفسير الطبري المجلد ١١، الجزء الثاني (ص٥).

من الإعجاز في لفظه ومعناه، ولما أيد ذلك الإعجاز من كون الآتي به أميًا لم يكن يتلو من قبله كتابًا ولا يخط؛ أي بل القرآن آيات ليست مما كان يتلى قبل نزوله؛ بل هو آيات في صدر النبي ﷺ، فالمراد من ﴿بَلْ هُوَ ءَايَٰتٌۢ بَيِّنَٰتٌ فِى صُدُورِ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْعِلْمَ﴾، يجوز أن يكون المراد بـ﴿صُدُورِ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْعِلْمَ﴾ صدور أصحاب النبي ﷺ وحفّاظ المسلمين»[1].

ـ وقد رجح الطبري القول الأول بقوله: ﴿بَلْ هُوَ ءَايَٰتٌۢ بَيِّنَٰتٌ فِى صُدُورِ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْعِلْمَ﴾ بين خبرين من أخبار الله عن رسوله ﷺ، فهو بأن يكون خبرًا عنه أولى من أن يكون خبرًا عن الكتاب الذي قد انقضى الخبر عنه.

ـ أما عن قوله إن الراسخين في العلم هم أهل الصدارة في العلوم الدنيوية، وذكره لأمثلة هؤلاء الكفار (داروين، أينشتاين...) فهذا مناقض لوصفه تعالى المطرد في القرآن للكفار بأنهم جهال... ولا يعقلون ولا يعلمون؛ لأن الكافر لو كان عنده عقل وفهم لأدرك استحالة وجود هذا الكون صدفة، ولأدرك استحالة وجود إلهين، وأدرك أن الخالق تجب له كل صفات الكمال... إلخ من بدهيات العقيدة، والكفر مناقض لذلك كله، ولذلك وصفهم تعالى بأنهم: ﴿صُمٌّۢ بُكْمٌ عُمْىٌ فَهُمْ لَا يَعْقِلُونَ﴾ [البقرة: ١٧]، ﴿أُو۟لَٰٓئِكَ كَٱلْأَنْعَٰمِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ ۚ أُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْغَٰفِلُونَ﴾ [الأعراف: ١٧٩]، ﴿لَهُمْ قُلُوبٌ لَّا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَّا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ ءَاذَانٌ لَّا يَسْمَعُونَ بِهَآ﴾ [الأعراف: ١٧٩]، وقال تعالى على لسان إبراهيم: ﴿قُلْ أَفَغَيْرَ ٱللَّهِ تَأْمُرُوٓنِّىٓ أَعْبُدُ أَيُّهَا ٱلْجَٰهِلُونَ﴾ [الزمر: ٦٤]، ﴿فَأَعْرِضْ عَن مَّن تَوَلَّىٰ عَن ذِكْرِنَا وَلَمْ يُرِدْ إِلَّا ٱلْحَيَوٰةَ ٱلدُّنْيَا ﴿٢٩﴾ ذَٰلِكَ مَبْلَغُهُم مِّنَ ٱلْعِلْمِ﴾ [النجم: ٢٩ ـ ٣٠]؛ أي مهما بلغوا من العلم فهو مبلغ قليل.

➢ ثانيًا: الرد على كلام د. شحرور من الناحية الفعلية والمنطقية:

برّر الكاتب استخدام آراء العلماء في تأويل آيات القرآن أن آيات القرآن تحتوي على حقائق علمية.

وهذا القدر قد نتفق معه على جزء منه ـ وهو أنه قد يصح فهم بعض

---

(١) التحرير والتنوير (٢١/ ١٢).

آيات القرآن على أساس الفهم العلمي لبعض النظريات العلمية، ولكن في حدود ما يقبله الشرع من تلك النظريات ـ وهو ما نعرفه الآن باسم الإعجاز العلمي للقرآن، وإيمانًا من المسلمين بأهمية استنباط الإشارات القرآنية للحقائق الكونية، وإبراز اتفاق تلك الإشارات مع أحدث ما توصل إليه العلم الحديث، والأثر الإيجابي لذلك في الدعوة إلى الإسلام ـ أنشئت هيئة كاملة للإعجاز العلمي في القرآن، وتقوم هذه الهيئة بدراسة النظرية العلمية التي يراد ربطها بتفسير الآية أولًا، فما هو مرفوض أصلًا ومناقض لأصول العقيدة ـ كنظرية التطور لداروين ـ يرد عليها وتنشر الأبحاث العلمية المظهرة لتهافت النظرية، وما كان موافقًا للشرع تبحث الأسس العلمية واللغوية المفسرة للآية، والتي تحدد جواز ربط الآية بالنظرية بدون تكلف أو مخالفة لأصول التفسير.

ولكن احتواء الآيات على إشارات للحقائق الكونية، يجعله يذكر أقوال هؤلاء العلماء في الآيات التي تتحدث عن الأمور الكونية فقط، لكن أن يقفز قفزة جدلية ويقرر النظرية في اتجاه ثم يطبقها في اتجاه آخر، وهو الاتجاه الشرعي والحكمي والعقدي معتمدًا على استغفال القارئ، فهذا ما لا يُقبل.

فقد فسر آيات الأحكام تفسيرًا مناقضًا لمبدأ الثبات في الشرع، وأوهم القارئ أن هذا مستمد من أساس نظرية علمية لنيوتن، رغم أن النظريات العلمية تطبق على الآيات التي تحتوي على حقائق علمية ولا علاقة لها بالأحكام.

وكذلك عند الكلام على تفسير آيات خلق آدم ـ وهو من العقائد ـ يفسرها على رأي الداروينية، وأصل الأنواع... إلخ.

➢ ثالثًا: اعتبار أقوال الكفار في التفسير هو إهدار لشروط المفسر التي ينبغي توافرها فيه، ليقبل منه تفسير كلام الله تعالى:

بعد أن تقرر أن الاجتهاد في التفسير لا يجوز إلا لفئة معينة، وهي الفئة التي توفرت فيها شروط المفسر وحصلت الأدوات اللازمة للتفسير، بخلاف قراءته وتدبره وفهم ما يتيسر من معانيه عن طريق الاستفادة مما كتبه وصنفه علماء التفسير المتيسر لكل المسلمين أصبح الكلام على غير المسلمين

وحاجتنا إليهم في التفسير ـ كما يزعم العلمانيون ـ شططًا لا يقبله العقل ولا النقل ولا الفطرة السليمة، وما هو في رأيي إلا دلالة واضحة على الهزيمة النفسية والشعور بالنقص والتبعية للغرب.

فالفطرة السليمة تأبى أن يأخذ المسلم الموحد دينه من مثلِّث أو يهودي ـ عدو لله وملائكته ـ أو مادي ملحد أو ماركسي ساخر من الألوهية.

وكذلك فإن دعوة هؤلاء للاستفادة من كلام الكفار في التفسير قد ناقضتها دعوة الله تعالى للمسلمين في القرآن إلى عدم اتخاذ الكفار أولياء أو بطانة؛ لأنهم لا يريدون الخير للمسلمين.

قال تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَتَّخِذُواْ بِطَانَةً مِّن دُونِكُمْ لَا يَأْلُونَكُمْ خَبَالًا وَدُّواْ مَا عَنِتُّمْ قَدْ بَدَتِ ٱلْبَغْضَآءُ مِنْ أَفْوَٰهِهِمْ . . .﴾ [آل عمران: ١١٨]، وقوله: ﴿وَدَّ كَثِيرٌ مِّنْ أَهْلِ ٱلْكِتَـٰبِ لَوْ يَرُدُّونَكُم مِّنۢ بَعْدِ إِيمَـٰنِكُمْ كُفَّارًا﴾ [البقرة: ١٠٩].

فالمسلم المؤمن بكتاب الله الموقن بما فيه، يعلم علم اليقين أن هؤلاء لا يريدون بنا الخير، ولا يقبل منهم النصح في أمور الدنيا، فكيف يأتمنهم على أمور دينه؟؟.

أما السنة فقد ورد فيها نهي النبي لعمر بن الخطاب ﷺ عن سؤال أهل الكتاب، فقال: «أمتهوِّكون[1] فيها يا ابن الخطاب؟ والذي نفسي بيده لقد جئتكم بها بيضاء نقية، لا تسألوهم عن شيء فيخبروكم بحق فتكذبوا به، أو بباطل فتصدقوا به، والذي نفسي بيده لو أن موسى كان حيًّا ما وسعه إلا أن يتبعني»[2] اهـ.

ـ فإذا كان النبي ﷺ قد غضب من أجل سؤال أهل الكتاب عن تفاصيل القصص وبداية الخلق، ولم يكن في سؤالهم ما يخص العقائد والأحكام، فكيف بمن يريد أن يشركهم في تأويل النصوص وتطبيقها على الواقع وإثبات كفاءتها؟!!.

---

(١) المتهوك: هو المتحيِّر.

(٢) الحديث رواه الإمام أحمد في سننه (٣/ ٣٨٧)، وابن أبي شيبة والبزار من حديث جابر.

ـ وقد شنَّع الشيخ أحمد شاكر على إدراج الإسرائيليات[1] ـ من النوع الذي لا يعرف صدقه أو كذبه ـ داخل التفسير؛ لأن وجوده داخل التفسير دليل على تصديقنا له، ولا شك أن إدراج آراء أهل الكتاب الآن، والفلاسفة من الملحدين في التفسير، أعظم جرمًا وأشد شناعة وأشد بعدًا عن توجيهات النبي ﷺ؛ لأنها مناقضة تمامًا لعقائدنا وأحكامنا.

وبهذا يظهر تهافت شبهتهم وبطلانها.

(١) وكذلك ما يتعلق بها وتنطبق الآية على كل ما يأتي من الغرب من مذاهب شرقية وغربية.



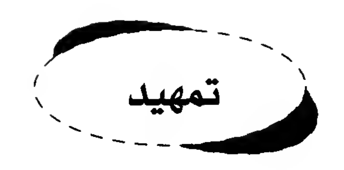


الباب الثالث

موقف العلمانيين من مناهج علم التفسير

الفصل الأول: موقف العلمانيين من التفسير بالمأثور.

الفصل الثاني: موقف العلمانيين من تفسير القرآن بالرأي.



تمهيد

➢ **أولًا: تعريف المنهج:**

لغة: لفظة منهج مأخوذة من: نهج، وهو الوضوح والاستبانة والاستقامة في الطريق.

تقول: نَهَجَ الطريق ـ فعل لازم ـ بمعنى استقام ووضح واستبان[1].

ـ وهو عام في كل مسلك، وليس خاصًا بالطريق المادي.

ـ ﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾ [المائدة: ٤٨].

ـ قال العلامة الألوسي (في الشِّرعة): قيل: هي بداية الطريق، والمنهاج: هي الطريق المستقيم.

ـ وقيل: المنهاج: الطريق الواضح، وقيل: الدليل.

ـ وقيل: إنها والشرعة بمعنى واحد.

ـ وقيل إن الشِّرعة هي الأحكام الفرعية، والمنهاج الأحكام الاعتقادية.

ـ وقال القرطبي[2]: المنهاج الطريق المستمر وهو النَّهج، والمنهج، أي: البين. قال الراجز:

مَن يكُ ذا شك فهذا فَلْجُ ... ماءٌ رَوَاءٌ وطريق نَهْجُ

ـ وقال أبو العباس محمد بن يزيد: الشرعة ابتداء الطريق، والمنهاج الطريق المستمر.

ـ وروي عن ابن عباس قال: «﴿شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾ سنة وسبيلًا»[3].

---

(١) لسان العرب، مادة: (نهج).

(٢) الجامع لأحكام القرآن (٦/ ١٣٧).

(٣) الجامع لأحكام القرآن (٦/ ١٣٧).

اصطلاحًا: استخدمت اللفظة في الخطة المرسومة أو المسلوكة في الدراسة والعلم. فقيل: منهج الدراسة، ومنهاج التعليم، ومنهج البحث العلمي[1].

وقيل: «الطريق المؤدي إلى الكشف عن الحقيقة في العلوم بواسطة طائفة من القواعد العامة، تمهد سير العقل، وتحدد عملياته الفكرية حتى يصل إلى نتيجة معلومة»[2].

وقيل: «فن التنظيم الصحيح لسلسلة من الأفكار العديدة، إما من أجل الكشف عن الحقيقة حين نكون بها جاهلين، أو البرهنة عليها للآخرين حين نكون بها عارفين»[3].

ويتضمن أساسين:

١ ـ الكشف عن الحقيقة: منهج الاختراع أو التوليد والاستنباط.

٢ ـ البرهنة والتوثيق للمعلومات: المنهج الاستدلالي أو التوثيق للأخبار أو ما يُعرف بالمنهج الاستردادي أو النقدي التاريخي.

➢ ثانيًا: معنى المنهج العلمي:

يطلق على شيئين:

١ ـ «القواعد العلمية التي يسلكها العقل في حركته للبحث عن الحقيقة في أي مجال من المجالات العلمية»[4].

وعلى هذا الأساس تقسم المناهج إلى:

ـ مناهج عقلية.

ـ مناهج تجريبية.

---

(١) المعجم الوسيط (٢/ ٩٦٦).

(٢) مناهج البحث العلمي وضوابطه في الإسلام، د. حلمي صابر، ط. الجامعة الأمريكية المفتوحة، ١٤٢١هـ ـ ٢٠٠٠م.

(٣) المصدر السابق.

(٤) مناهج البحث العلمي، د. عبد الرحمن بدوي (ص٣٠).

- مناهج نقلية (تراثية).

٢ - الطرائق العملية الإجرائية التي يمارسها الباحث في إخراج بحثه - كالرجوع إلى المراجع أو عمل الاستبيان وجمع المادة العلمية والصياغة والفهرسة[١] . . . .

والمقصود هو المعنى الأول.

➢ **ثالثًا: شروط المنهج العلمي:**

١ - أن يكون محددًا.

٢ - ملائمًا لموضوع البحث.

٣ - متناسبًا مع طاقة العقل.

وقد تميزت المنهجية الإسلامية بأوجه تميز كثيرة من أهمها جانبان هما:

أ - التلازم بين المنهج والموضوع المراد بحثه.

ب - التناسب بين المجال المعرفي وبين إمكانية العقل الإنساني.

أ - التلازم بين المنهج والموضوع المراد بحثه:

وهو من أبرز مميزات المنهجية الإسلامية، حيث يكون لكل موضوع معرفي منهج يناسبه:

- فالبحث في الطبيعة والسنة الكونية والإلهية في الخلق والكون، والظاهرة الطبيعية يلائمه المنهج التجريبي.

- والبحث في الأحكام واستنباط القواعد وضبط الاستدلال ملائم للمنهج الاستدلالي.

- والبحث في الأخبار والمرويات يلائمه المنهج التاريخي.

فيصبح لكل مجال من المجالات المعرفية منهج يلائمه، بحيث تتولد المعرفة الصحيحة من تطبيق المنهج المناسب لكل مجال من مجالات المعرفة، وعدم مراعاة التناسب بين المنهج والموضوع يؤدي إلى فساد كبير في مجال العلم.

---

(١) مناهج البحث في العقيدة، د. عبد الرحمن بن زيد الزنيدي (ص١٥).

وهذا ما جرى في العالم الغربي الحديث، حيث حكَّم العلماء هناك مناهج في مجالات لا تناسبها؛ فمثلًا:

١ ـ حكَّم أصحاب الاتجاه المادي المنهج التجريبي في قضايا ما وراء المادة:

فأنكروا الغيبيات، وحصروا العلم فيما يخضع للتجربة والحس، مثلما فعل (أوجست كونت) مؤسس الفلسفة الوضعية، فحكَّموا المنطق الصوري والمنهج الرياضي في كل مجالات المعرفة، فأنكروا جميع ما لا يخضع للتجربة أو المنهج الرياضي، وما لم يثبت بهذا المنهج اعتبروه ضربًا من العبث أو لونًا من الهراء العلمي.

٢ ـ حكَّم الماركسيون الجانب الاقتصادي في حركة التاريخ الإنساني:

فأرجعوا مسيرة الجنس البشري وتطوراته إلى التغيرات الاقتصادية دون سواها، فجعلوا كل تطور في حياة البشر مرده إلى العامل الاقتصادي.

٣ ـ الفرويديون:

حكَّموا العامل الجنسي في العلاقات الإنسانية، فجعلوا علاقات البشر تقوم على الرباط الجنسي دون سواه.

٤ ـ الإشراقيون:

حكَّموا المنهج الروحي لديهم في عالم المادة، فأنتج شططًا وبدعًا في الإسلام، كما فعل أصحاب مذهب الاتحاد والحلول ووحدة الوجود والفيض الإلهي، ومذاهب فلاسفة المتصوفين.

٥ ـ المتكلمون:

فقد حكَّم المتكلمون المتأخرون المنطق الأرسطي في علم الألوهية خاصة الشمول. فأدى إلى الانحراف العقدي؛ لأنه تعالى ليس جزءًا فيندرج تحت كل ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١].

بل إن الفُرقة التي جرت بين أهل السنة والمعتزلة كانت بسبب المنهجية العلمية.

ب ـ التناسب بين مجال المعرفة وبين إمكانيات العقل:

الإسلام لا يبدد طاقة العقل دونما فائدة، ولا يخرج بالعقل في مجالات من البحث فوق قدراته، مما يجعله يتخبط ولا يصل إلى علم صحيح، ولذا حظر الإسلام على العقل جوانب من المعرفة؛ لأنها فوق طاقته، مثل البحث في كنه الذات العلية، أو البحث في كنه عوالم الغيب، أو حقيقة الروح، أو موعد قيام الساعة؛ لأنها مما استأثر الله تعالى بعلمه: ﴿وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلرُّوحِۖ قُلِ ٱلرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَآ أُوتِيتُم مِّنَ ٱلْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا﴾ [الإسراء: ٨٥]».

➢ رابعًا: مناهج البحث ومجال كل منها:

تنحصر المعرفة على تنوع مجالاتها في نوعين:

الأول: المعرفة الخبرية: وتبنى على الرواية والنقل والخبر.

الثاني: المعرفة الاستنباطية: وتبنى على استخراج الأحكام، واستنتاج النتائج، وإعمال العقل في توليد الحقائق.

وعليه؛ فإن مناهج البحث تنقسم بناء على التقسيم المعرفي السابق إلى قسمين أساسيين:

ـ مناهج التوثيق:

وهي تقوم على توثيق النص أو الخبر قبل اعتماده مصدرًا للحكم؛ فإن كان الخبر شرعيًّا كان منهج تحقيق الأخبار عند علماء السنة الأخيار، وإن كان الخبر تاريخيًا كان المنهج التاريخي النقدي.

ـ مناهج الاستدلال والاستنباط:

١ ـ فإذا كان طريق الاستدلال ووسائل الاستنباط تقوم على التجربة الحسية، كان المنهج التجريبي.

٢ ـ وإن كان طريق الاستدلال والاستنباط يقوم على العقل المجرد، كان منهج القياس بأنواعه «التمثيلي والشمولي، والأولى والخلف، والسبر

والتقسيم»[1]، وقد لخص العلماء الأسس السابقة في قاعدة جامعة، وهي قولهم: «إن كنت ناقلًا فالصحة، أو مدعيًا فالدليل».

➢ خامسًا: أهمية دراسة المنهج عمومًا:

لا يتصور وجود علاقة علمية دون سلم بحث نتجت عنه هذه المعرفة.

ـ وعلى قدر سلامة هذا السلم (النهج) تكون سلامة النتائج والحقائق التي وصل إليها الإنسان.

ـ وكذلك فإن المنهج ضرورة فطرية ينساق إليها الباحث بطبعه، حتى لو لم تكن قواعد هذا المنهج واضحة له.

ـ ولهذا يقسم العلماء المناهج إلى قسمين[2]:

مناهج تلقائية:

تتمثل في المسالك التي يسير فيها العقل في دراسته سيرًا طبيعيًّا دون تأمل أصول محدودة له سلفًا؛ كالبحور الشعرية التي كان ينضبط بها الشعراء السابقون للخليل بن أحمد، دون دراسة لتقسيماته وتفعيلاته وعلله.

مناهج تأملية:

وتتمثل في القوانين المسنونة والقواعد المدونة التي يدرسها طلاب العلم، ثم يخضعون لها طرائق بحثهم بعد ذلك.

وهذا النوع في الغالب هو استقراء وتدوين للأول.

أنواع المناهج المستخدمة في التفسير:

١ ـ المنهج الأثري.

٢ ـ منهج التفسير بالرأي.

---

(١) انظر: مناهج البحث العلمي وضوابطه في الإسلام، للدكتور حلمي عبد المنعم صابر (١٠ ـ ٣٨) باختصار، طبعة الجامعة الأمريكية، ١٤٢١هـ ـ ٢٠٠٠م.

(٢) مناهج البحث العلمي، عبد الرحمن بدوي (ص١٠١).

٣ ـ منهج التفسير الموضوعي.

٤ ـ المنهج البياني في التفسير.

٥ ـ المنهج الفقهي في التفسير.

٦ ـ المنهج الإشاري في التفسير.

➢ **سادسًا: أهمية دراسة المنهج في التفسير:**

أولًا: إن السبب الأكبر للخلاف بين الاتجاهات والمذاهب في التفسير هو اختلاف المناهج المعتمدة في التفسير لدى كل اتجاه.

وليس بالضرورة أن يكون هذا الخلاف في مصادر المعرفة (أي إلغاء مصدر من مصادر التفسير كالتفسير بالمأثور مثلًا...)، ولكن قد يكون في ترتيب مصادر التفسير وكيفية توظيفها في تحقيق المعرفة.

فالمنهج العقلي على سبيل المثال، لا يلغي التفسير بالمأثور بأكمله أحيانًا، ولا يقبله كاملًا أحيانًا، ولكن:

ـ يحكِّم العقل في الأخذ بالأحاديث أو ردها؛ كالمعتزلة.

ـ يستخدم الأحاديث الضعيفة والموضوعة؛ كالشيعة والصوفية.

ـ لا يعتبر تفاسير النبي ﷺ، ولا الصحابة، ولا التابعين أصلًا؛ كالعلمانيين.

فمعرفة المنهج هو الطريق المؤدي لمعرفة سبب الخلاف، وبالتالي الحكم عليه هل هو خلاف معتبر أو خلاف غير معتبر؟.

وكذلك المنهج الأثري (التفسير بالمأثور) رغم أنه يعتمد على الأثر في التفسير إلا أن الخلاف في الأقوال بين أصحاب هذا المنهج يظهر بسبب الاختلاف في مقاييس نقد أسانيد هذه الآثار، والخلاف في جواز تخصيص الآيات أو تقييدها بالأحاديث، على اختلاف درجتها من الصحة والضعف... إلخ.

ثانيًا: إذا كان أعداء الإسلام بصفة عامة، والعلمانيون بصفة خاصة، قد عرفوا وأدركوا أن الإسلام لن تنقض عُراه ما دام هذا القرآن شامخًا وتفسيره

ساطعًا كالنجوم بين المسلمين ـ ولذلك توجهوا إليه بكل قوة ودهاء لينقضوا بناءه في قلوب المسلمين، فتنفتح لشبهاتهم وضلالاتهم ـ فإنه من الخطأ الجسيم والجُرم الشنيع في حق هذا الدين أن نناقشهم ونناظرهم في جزئيات المسائل التي ضلوا فيها (بقصد أو دون قصد) بسبب منهجهم الباطل، ولكن الطريق الأقوم والسلاح الأمضى ـ في نظري ـ هو تتبع منهجهم واستقراؤه ونقضه، فيظهر تهافت أقوالهم في شتى المسائل وكافة القضايا.

وهذا المسلك هو مسلك قريب من الذي سلكه شيخ الإسلام ابن تيمية في كتابه «درء تعارض العقل والنقل»، ورد به على كثير من الفرق كالصوفية والمعتزلة. . .

وكذلك الشيخ أبو الحسن الندوي في كتابه «بين الدين والمدنية».

ثالثًا: إن استدراج المسلمين للدخول في معارك جزئية ـ يثيرها أفراد ما هم إلا ألسنة لعقول الغربيين، وأقلام لأيادي حاقدة على الإسلام ـ هو من قبيل تضييع الأوقات والأعمار.

فهؤلاء ليسوا أصحاب فلسفات أو أفكار خاصة تستحق المناظرة، وإنما هم ممثلون لفكر أساتذتهم من الغربيين، كلٌّ يحاول أن يخدمه بصورة أو بأخرى.

فدراسة المنهج الكلي الذي ينطلقون منه، وتحديد الخطوط العريضة التي تميز كتاباتهم، لها عدة أهداف نجملها فيما يلي:

١ ـ توفير الوقت والجهد؛ إذ بيان المنهج المتبع في إثارة الشبهات والرد عليه، سيكون بمثابة رد على كل من جاء بعدهم ممن نهج نهجهم، دون حاجة إلى إفراد شبهات اللاحقين بالرد.

٢ ـ إيجاد أسس ثابتة وسمات تساعد على الحكم على كل من تكلم من حيث كونهم:

ـ علمانيين خالصين؛ أي يطبقون المنهج العلماني بكامله.

ـ علمانيين متأثرين؛ أي لهم اتجاهات علمانية فقط دون باقي عناصر المنهج.

ـ علمانيين متأرجحين أو مترددين بين المنهج الإسلامي الصحيح وبين المنهج

العلماني الباطل، وبالتالي الحكم على مؤلفاتهم وأفكارهم من حيث قُربها وبُعدها عن الدين.

٣ ـ تحديد المنهج بعيدًا عن الأشخاص يكشف عن بعض الإسلاميين والدعاة المتورطين في الدعوة للأفكار العلمانية دون أن يشعروا، وفي هذا نصيحة لهؤلاء المسلمين.



الفصل الأول

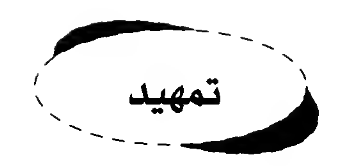
موقف العلمانيين من التفسير بالمأثور

المبحث الأول: موقفهم من أسباب النزول.

المبحث الثاني: موقفهم من تفسير القرآن بالقرآن.

المبحث الثالث: موقفهم من تفسير القرآن بالسنة.

المبحث الرابع: موقفهم من تفسير القرآن بأقوال الصحابة والتابعين.



تمهيد

◄ لمحة مختصرة عن معنى التفسير بالمأثور:

المتدبر للقرآن الكريم يرى أنه قد اشتمل على الإيجاز والإطناب، وعلى الإجمال والتبيين، وعلى الإطلاق والتقييد، وعلى العموم والخصوص، ومن ثَمَّ وجب على كل من يتصدى لتفسير القرآن الكريم أن يطلب تفسير القرآن من القرآن نفسه أولًا، فما أُجمل في مكان فقد فُصِّل في مكان آخر، وما جاء مطلقًا في موضع فقد جاء مقيدًا في موضع آخر، وما جاء موجزًا في موضع جاء مطنبًا في مكان آخر، وهذا هو أسمى طرق التفسير، كما أفاد العلماء[1].

وكذلك فإن من البديهي أن قائل الكلام أعلم بمراده منه من غيره، ولذا فلا يجوز لأحد ممن يتصدى للتفسير أن يغفل هذا النوع من التفسير لأهميته وأوليته[2].

ثم يأتي بعد هذا المصدر من حيث الأهمية تفسير القرآن بالسنة؛ لأن النبي ﷺ هو المفسر الأول لكتاب الله تعالى، والمبين لأحكام القرآن وأهدافه، فقد قال تعالى مخاطبًا إياه ﷺ: ﴿وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾ [النحل: ٣٣].

لذا فقد كان الصحابة رضوان الله عليهم يسألونه ﷺ عما أشكل عليهم فهمه من القرآن، من لفظ مبهم أو مجمل أو مشكل، فيبين لهم ﷺ ما سألوه عنه.

---

(١) انظر: التفسير والمفسرون للدكتور محمد حسين الذهبي، مكتبة وهبة (١/ ٦٥).

(٢) انظر: البرهان للزركشي (٢/ ١٧٥)، ومقدمة تفسير ابن كثير (١/ ١٢)، ط. الشعب.

وكان هذا أيضًا فهم العلماء الأجلاء، فقد قال الطبري: «فقد تبين ببيان الله جلَّ ذكره أن ما أُنزل من القرآن على نبيه ﷺ ما لا يوصل إلى علم تأويله إلا ببيان الرسول ﷺ، وذلك تأويل جميع ما فيه من وجوه أمره: واجبه، وندبه، وإرشاده، وصنوف نهيه، ووظائف حقوقه وحدوده، ومبالغ فرائضه ومقادير لازم بعض خلقه لبعض، وما أشبه ذلك من أحكام آيه التي لم يدرك علمها إلا ببيان رسول الله ﷺ وبتأويله بنص منه عليه، أو بدلالة قد نصبها دالة أمته على تأويله»[1].

ثم يجيء في المرتبة الثالثة تفسير الصحابة ـ رضوان الله عليهم ـ فيقول الحافظ ابن كثير: «وحينئذ إذا لم نجد التفسير في القرآن ولا في السنة رجعنا في ذلك إلى أقوال الصحابة، فإنهم أدرى بذلك لما شاهدوا من القرائن والأحوال التي اختصوا بها، ولما لهم من الفهم التام والعلم الصحيح، والعمل الصالح، لا سيما علماؤهم وكبراؤهم؛ كالأئمة الأربعة الخلفاء الراشدين، والأئمة المهديين، وعبد الله بن مسعود»[2].

والعلم الذي ذكره الحافظ ابن كثير يشمل علم اللسان؛ لكونهم أهل الفصاحة والبلاغة ولم تداخلهم العجمة، وعلم الشرع؛ لكونهم المتربين في مدرسة الرسول ﷺ والمتخلّقين بأخلاق النبوة.

ثم يجيء في المرتبة الأخيرة: مصدر مرويات أهل الكتاب (الإسرائيليات) كمصدر من مصادر التفسير وليس لهذا المصدر أهمية كبيرة، وذلك لأن الصحابة قد فهموا دائرة الإباحة التي أباح لهم النبي ﷺ الرواية عن أهل الكتاب في نطاقها ولم يتعدوها، وكانت هذه الدائرة هي رواية ما يوافق شرعنا ولا يتعارض مع عقيدتنا، ولا تشمل ما اتضح كذبه عقلًا أو تعارض مع الشرع، ولذا كانت هذه المرويات قليلة نوعًا ما.

أما ما هو من قبيل المسكوت عنه فقد فهموا الإذن في روايته دون تصديقه، فلم يخالفوا أمر النبي ﷺ، وكذا فعل العلماء البارزون من بعدهم،

---

(١) ابن كثير (١/ ٣)، ط. الشعب.

(٢) جامع البيان عن تأويل أي القرآن للطبري (١/ ٣٣)، ط. الحلبي.

فكانوا يروون تلك الإسرائيليات بصيغة التمريض «رُوي، قيل، ذُكر» للإشعار بضعفها وعدم تصديقها؛ كابن كثير، والطبري، وغيرهم.

وعلى ما سبق فإن عناصر المنهج تتلخص في:

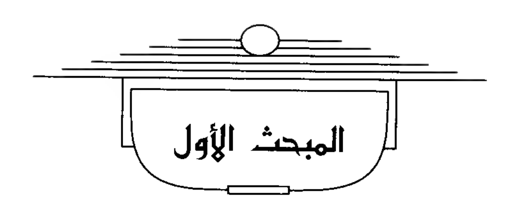
ـ ذكر أسباب النزول إن وجدت.

ـ طلب معنى الآية من القرآن.

ـ طلب معنى الآية من السنة.

ـ البحث عن آثار للصحابة والتابعين، ثم البحث عما له علاقة بالآية من مرويات أهل الكتاب.

ـ ترتيب المصادر وتوثيق الآثار والجمع بين الأقوال.



موقف العلمانيين من أسباب النزول

استثار موضوع أسباب النزول أصحاب الفلسفات المادية والماركسية من العلمانيين؛ إذ كيف يكون الكون مادة ـ بزعمهم ـ ووجود عالم ما وراء المادة من الاعتقادات الأسطورية ـ كما يزعمون ـ ثم يقال بوجود لوح محفوظ، وكلام أزلي فيه لله تعالى، يتنزّل بحكمة الله، وقتما شاء، وكيف شاء؟؟.

ولذا فقد توجهت «القراءة المعاصرة»، و«تجديد الخطاب الديني» بكل ما أوتيت من قوة إلى موضوع أسباب النزول، محاولةً إثارة الشُبه واستحداث الشكوك حوله، بغية الوصول إلى نفي علم الله الأزلي، ونفي وجود اللوح المحفوظ، ومن الوصول بالتدريج إلى تضييق حيز الغيبيات ثم نفيها بالكلية. وقد خبطوا في ذلك خبط عشواء، وقد استخلصت من أقوالهم ما يلي:

* المطلب الأول *

ادِّعاء أن لكل آية سببًا للنزول

يرى أصحاب هذا الرأي أن كل آية لها سبب للنزول، ولكن العبرة بخصوص السبب لا بعموم اللفظ. فيقول المستشار العشماوي: «إن كل آيات القرآن وشريعته نزلت على الأسباب؛ أي لأسباب تقتضيها سواء تضمنت حكمًا شرعيًّا أم قاعدة أصولية أم نظمًا أخلاقية»(١).

والهدف من نشر المفاهيم الخاطئة للقاعدة المرجوحة «العبرة بخصوص السبب وليس بعموم اللفظ»، هو طي صفحة التشريع القرآني وإلغاء مرجعية الأحكام القرآنية للأبد. وهو معنى قولهم تاريخية الأحكام القرآنية، وقد أظهر

---

(١) جوهر الإسلام (ص١٢٨)، أصول الشريعة (ص٦٥).

المستشار العشماوي هدفه فقال: «فبعد وفاة النبي ﷺ انتهى التنزيل ووقف الحديث الصحيح، فسكنت بذلك السلطة التشريعية التي آمن بها المؤمنون والتي كانت الأساس في قبولهم للتشريع والرضوخ لأحكامه، والإقناع بأنه لا يقصد إلا الصالح العام، وبعد ذلك كان لا بد أن يفهم الفقهاء والخلفاء أن الشريعة انتقلت إلى الأمة (الجماعة الإسلامية)، فأصبحت هي أساس الشريعة في الخلافة والإمامة والرياسة والوزارة والتشريع والأوامر والأحكام»[1].

فزعم المستشار العشماوي أن توقيع حد الحرابة مثلًا مختص بشخص النبي ﷺ، وأن قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا جَزَٰٓؤُاْ ٱلَّذِينَ يُحَارِبُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَيَسۡعَوۡنَ فِي ٱلۡأَرۡضِ فَسَادًا أَن يُقَتَّلُوٓاْ أَوۡ يُصَلَّبُوٓاْ أَوۡ تُقَطَّعَ أَيۡدِيهِمۡ وَأَرۡجُلُهُم مِّنۡ خِلَٰفٍ أَوۡ يُنفَوۡاْ مِنَ ٱلۡأَرۡضِۚ ذَٰلِكَ لَهُمۡ خِزۡيٞ فِي ٱلدُّنۡيَاۖ وَلَهُمۡ فِي ٱلۡأٓخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ ٣٣ إِلَّا ٱلَّذِينَ تَابُواْ مِن قَبۡلِ أَن تَقۡدِرُواْ عَلَيۡهِمۡۖ فَٱعۡلَمُوٓاْ أَنَّ ٱللَّهَ غَفُورٞ رَّحِيمٞ﴾ [المائدة: ٣٣، ٣٤]. من الآيات المخصصة بشخص النبي ﷺ، فالنبي ﷺ وحده هو الذي يوقع الجزاء على من يحاربه ويحارب الله ﷻ في شخصه، وهو الفيصل العدل في تحديد شخص من حاربه وما يعتبر حربًا عليه استنادًا لسبب النزول، ويقول المستشار العشماوي: «إن سبب نزول هذه الآية أن النبي كان قد قطع أيدي وأرجل أشخاص قتلوا راعيه، وسرقوا ماشيته، ثم سمل أعينهم بالنار، فإذا بالآية تتنزل بجزاء يخالف ما جازى به النبي.

وواضح من الآية (وسبب تنزيلها) أنها تقضي بالجزاء على من يحارب الله ورسوله؛ أي يحارب دين الله وشخص الرسول، فهي بذلك من الآيات المخصصة بشخص النبي، والنبي - وحده - هو الذي يوقع الجزاء على من يحاربه ويحارب الله في شخصه، وهو الفيصل العدل في تحديد شخص من حاربه وما يعتبر حربًا عليه. أما بعد النبي، وبعد خلفائه الراشدين، وحين صار الملك عضوضًا... بعد ذلك، فمن ذا يكون كذلك؟ الخلفاء ومنهم الفاسقون، أم الفقهاء وفيهم المغرضون؟»[2].

ويقول د. نصر أبو زيد: «إن الحقائق الإمبريقية المعطاة عن النص تؤكد

---

(١) المصدر السابق.

(٢) أصول الشريعة (ص٦٦).

أنه نزل منجمًا على بضع وعشرين سنة، وتؤكد أن كل آية أو مجموعة من الآيات نزلت عند سبب خاص استوجب إنزالها، وأن الآيات التي نزلت ابتداء قليلة جدًّا»[1].

✖ الـرد:

➢ أولًا: الرد على دعوى أن لكل آية سبب نزول:

١ ـ هذا الكلام لم يشم رائحة البحث العلمي ولا الموضوعية ولا النقل الصحيح؛ إذ لو رجع أحدهم إلى كتب أسباب النزول، لوجد أن الواحدي مثلًا قد نقل (٤٧٢) سببًا للنزول من مجموع (٦٢٣٦) آية، وكذلك السيوطي روى (٨٨٨) سببًا من المجموع ذاته.

٢ ـ هذه الأسباب المروية للنزول، لم تصح جميع أسانيدها؛ بل الصحيح منها قليل.

٣ ـ ليس كل ما صح من الأسانيد يكون صريحًا في كونه سببًا للنزول عند التحقيق. فقد يكون فقط مما تشمله الآية ـ لو روي عند تطبيق الحكم على حادثة مشابهة؛ فينتج من ذلك أن ما صح فيه أن له سبب نزول يقل عن (١/ ١٥) من آيات القرآن، فأين قولهم: «إن لكل آية سبب نزول؟».

➢ ثانيًا: الرد على ادّعائهم أن حد الحرابة خاص بالنبي ﷺ:

سبق بيان أنه لم يقل أحد من أهل العلم: إن الأحكام الشرعية مقصورة على صورة أسبابها، بحيث لا تتعداها على ما يستجد من الوقائع المشابهة، وأن المختار الذي عليه جمهور العلماء: أن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب، إلا أن تقوم الدلالة على الاقتصار به على السبب.

وبالنسبة لخصوص هذه الآية، وما زعمه المستشار العشماوي من كونها خاصة بشخص النبي ﷺ. فقد بيَّن أهل العلم أن هذا الحكم ليس خاصًّا بالنبي ﷺ ومن نزلت فيهم.

---

(١) مفهوم النص (ص١٠٩)، وسوف يأتي قوله المناقض لهذا الرأي بعد قليل.

فعن أنس بن مالك ﷺ: «أن ناسًا من عرينة[1] قدموا على رسول الله ﷺ فاجتووها[2] فقال رسول الله ﷺ: «إن شئتم أن تخرجوا إلى إبل الصدقة فتشربوا من ألبانها وأبوالها»، ففعلوا فصحوا ثم مالوا على الرُّعَاة فقتلوهم، وارتدوا عن الإسلام وساقوا ذود رسول الله ﷺ، فبلغ ذلك النبي ﷺ فبعث في أَثَرِهِمْ، فأُتي بهم فقطع أيديَهُمْ وأرجُلهُمْ وسمل أعيُنَهُمْ[3] وتركهم في الحرة[4] حتى ماتوا».

قال الجصاص: «ولا يخلو نزول الآية من أن يكون في شأن العرنيين أو الموادعين، فإن كان نزولها في العرنيين وأنهم ارتدوا، فإن نزولها في شأنهم لا يوجب الاقتصار بها عليهم؛ لأنه لا حكم للسبب عندنا وإنما الحكم عندنا لعموم اللفظ، إلا أن تقوم الدلالة على الاقتصار به على السبب»[5].

وأيضًا فإن من ذكر أن نزولها كان في شأن العرنيين لم يذكر أن النبي ﷺ فعل بعد نزول الآية شيئًا، وإنما تركهم في الحَرَّةِ حتى ماتوا، ويستحيل نزول الآية في الأمر بقطع من قُطِعَ وقَتْل من قُتِلَ؛ لأن ذلك غير ممكن، فعلمنا أنهم غير مرادين بحكم الآية، ولأن الآية عامة في سائر من يتناوله الاسم غير مقصورة الحكم على المرتدين.

وقد روى همام عن قتادة عن ابن سيرين قال: «كان أمر العرنيين قبل أن تنزل الحدود». فأخبر أنه كان قبل نزول الآية، ويدل أن النبي ﷺ سمل أعينهم، وذلك منسوخ بنهي النبي ﷺ عن المثلة.

---

(١) عرينة: حي من قضاعة وحي من بجيلة من قحطان، والمراد هنا الثاني، كذا ذكره موسى بن عقبة في المغازي. فتح الباري، ابن حجر (١/ ٣٣٧).

(٢) فاجتووها: معناه استوخموها؛ أي: لم توافقهم وكرهوها لسقم أصابهم. قالوا: وهو مشتق من الجوى وهو داء في الجوف. صحيح مسلم (٣/ ١٢٩٦).

(٣) سمل أعينهم: وفي بعض الروايات: سمر، ومعنى سمل: فقأها وأذهب ما فيها، ومعنى سمر: كحلها بمسامير محمية، وقيل: هما بمعنى. فتح الباري، ابن حجر (١/ ٣٤٠)؛ صحيح مسلم (٣/ ١٢٩٦).

(٤) وتركهم في الحرة: هي أرض ذات حجارة سود معروفة بالمدينة وإنما ألقوا فيها؛ لأنها قرب المكان الذي فعلوا فيه ما فعلوا.

(٥) جوهر الإسلام (ص١٢٩)، وأصول الشريعة (ص٦٥).

وأيضًا لما كان نزول الآية بعد قصة العرنيين، واقتصر فيها على ما ذكر ولم يذكر سمل الأعين، فصار سمل الأعين منسوخًا بالآية؛ لأنه لو كان حدًّا معه لذكره، وهو مثل ما روي في خبر عبادة: «في البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام، والثيب بالثيب الجلد والرجم»[1]، ثم أنزل الله تعالى: ﴿ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِى فَٱجْلِدُوا۟ كُلَّ وَٰحِدٍ مِّنْهُمَا مِا۟ئَةَ جَلْدَةٍ﴾ [النور: ٢][2]. فصار الحد هو ما في الآية دون غيره، وصار النفي منسوخًا بها[3].

إن المشركين لم يحاربوا الرسول ﷺ لشخصه على أنه محمد بن عبد الله، وإنما حاربوه لادعائه النبوة ودعوته إلى توحيد الله تبارك وتعالى ونبذ الشرك، فهم على المستوى الذاتي الشخصي كانوا يلقّبونه بالصادق الأمين، وعرضوا عليه الملك والجاه والمال في سبيل التنازل عن الرسالة.

وعليه فما المبرر لنقل المراد بالرسول ﷺ من «الرسالة» إلى شخص الرسول ﷺ؟.

إن لفظ المحارب لله ولرسوله يصح أن يطلق على من عظُمت جريرته بالمجاهرة بالمعصية، وإن كان من أهل الملة، فقد توعد الله تبارك وتعالى آكل الربا بحرب من الله ﷻ ورسوله ﷺ، قال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ وَذَرُوا۟ مَا بَقِىَ مِنَ ٱلرِّبَوٰٓا۟ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ ۝٢٧٨ فَإِن لَّمْ تَفْعَلُوا۟ فَأْذَنُوا۟ بِحَرْبٍ مِّنَ ٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ ۖ وَإِن تُبْتُمْ فَلَكُمْ رُءُوسُ أَمْوَٰلِكُمْ لَا تَظْلِمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ﴾ [البقرة: ٢٧٨، ٢٧٩].

وقد جاء في الحديث القدسي عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «إن الله قال: من عادى لي وليًّا فقد آذنته بالحرب...» الحديث[4].

---

(١) أخرجه البخاري، كتاب الوضوء، باب أبوال الإبل والدواب والنعم ومرابضها (١/ ٣٣٥)؛ ومسلم، كتاب القسامة، باب حكم المحاربين والمرتدين (٣/ ١٢٩٦)، واللفظ له.

(٢) أخرجه مسلم، كتاب الحدود، باب حد الزنا (٣/ ١٣١٦).

(٣) هذا قول الحنفية أما قول غيرهم فالتغريب باقٍ بدلالة الأحاديث الصحيحة، والتي بعضها ظاهر في تقدم نزول الآية، والمسألة مبسوطة في كتب الفروع فلتطلب في مظانها هناك.

(٤) أخرجه البخاري، كتاب الرقاق، باب التواضع (٥/ ٢٣٨٤ ـ ٢٣٨٥).

قال الرازي: «في أول الآية سؤال، وهو أن المحاربة مع الله تعالى غير ممكنة فيجب حمله على المحاربة مع أولياء الله، والمحاربة مع الرسل ممكنة فلفظة المحاربة إذا نسبت إلى الله تعالى كان مجازًا؛ لأن المراد منه المحاربة مع أولياء الله، وإذا نسبت إلى الرسول كانت حقيقة، فلفظ ﴿يُحَارِبُونَ﴾ في قوله: ﴿إِنَّمَا جَزَٰٓؤُاْ ٱلَّذِينَ يُحَارِبُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ﴾ يلزم أن يكون محمولًا على المجاز والحقيقة معًا، وذلك ممتنع، فهذا تقرير السؤال. وجوابه من وجهين الأول: أنا نحمل المحاربة على مخالفة الأمر والتكليف، والتقدير: إنما جزاء الذين يخالفون أحكام الله وأحكام رسوله ويسعون في الأرض فسادًا كذا وكذا»[1].

➢ **ثالثًا: الرد على قولهم: العبرة بخصوص السبب وليس بعموم اللفظ:**

أجمع الجمهور على أن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب، واستدل الجمهور بأدلة منها:

أدلة الجمهور على أن العبرة بعموم اللفظ:

١ ـ الحديث الذي رواه البخاري عن ابن مسعود: **«وأقم الصلاة طرفي...»**[2].

٢ ـ احتجاج الصحابة ـ وغيرهم من الأئمة في صحيح الأخبار في وقائع مختلفة ـ بآيات نزلت في أسباب خاصة.

٣ ـ أن الحجية في النصوص لا في أسبابها ودوافعها وبواعثها. ولا يصلح سبب النزول طريقًا للتخصيص، ولكن يصلح طريقًا للتفسير.

٤ ـ لو لم تكن العبرة بعموم اللفظ للزم استعمال العام في الخاص، وفي هذا صرف له عما وضع له بغير قرينة مانعة من العموم، واللازم باطل، فبطل ما أدى إليه، وثبت نقيضه وهو أن العبرة بعموم اللفظ.

فإن قال قائل: إن خصوص السبب مانع من حمل اللفظ على العموم، فهو قرينة صارفة.

---

(١) انظر: مفاتح الغيب للرازي.

(٢) رواه البخاري، كتاب تفسير القرآن، باب قوله: ﴿وَأَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ طَرَفَيِ ٱلنَّهَارِ وَزُلَفًا مِّنَ ٱلَّيۡلِۚ إِنَّ ٱلۡحَسَنَٰتِ يُذۡهِبۡنَ ٱلسَّيِّـَٔاتِۚ﴾، رقم (٤٣١٩).

قلنا: إن خصوص السبب لا يستلزم إخراج غير السبب من متناول اللفظ، فلا يصلح إذًا أن يكون صارفًا عن استعمال العام في معناه الموضوع له، وهو أفراده التي منها صورة السبب وغيره[١].

وقد ساق العلامة الآمدي الأدلة على هذا المذهب المختار من جمهرة أهل العلم، فقال: «ودليله[٢] أنه لو عري اللفظ الوارد عن السبب كان عامًّا، وليس ذلك إلا لاقتضائه للعموم بلفظه، لا لعدم السبب، فإن عدم السبب لا مدخل له في الدلالات اللفظية، ودلالة العموم لفظية، وإذا كانت دلالته على العموم مستفادة من لفظه، فاللفظ وارد مع وجود السبب حسب وروده مع عدم السبب، فكان مقتضيًا للعموم، ووجود السبب لو كان لكان مانعًا من اقتضائه للعموم، وهو ممتنع لثلاثة أوجه:

الأول: أن الأصل عدم المانعية، فمدّعيها يحتاج إلى البيان.

الثاني: أنه لو كان مانعًا من الاقتضاء للعموم لكان تصريح الشارع بوجوب العمل بعمومه مع وجود السبب؛ إما إثبات حكم العموم مع انتفاء العموم، أو إبطال الدليل المخصص، وهو خلاف الأصل.

الثالث: أن أكثر العمومات وردت على أسباب خاصة، فآية السرقة[٣] نزلت في سرقة المجن[٤]، أو رداء صفوان[٥]، وآية الظهار[٦] نزلت في حق

---

(١) المدخل لأبي شهبة.

(٢) يعني المذهب المختار في المسألة، وهو أن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب.

(٣) وهي قوله تعالى: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓا۟ أَيْدِيَهُمَا جَزَآءًۢ بِمَا كَسَبَا نَكَٰلًا مِّنَ ٱللَّهِ ۗ وَٱللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ [المائدة: ٣٨].

(٤) أخرجها البخاري، كتاب الحدود، باب قول الله تعالى: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓا۟ أَيْدِيَهُمَا﴾ وفي كم يقطع (٦/ ٢٤٩٢ ـ ٢٤٩٣)، ومسلم، كتاب الحدود، باب حد السرقة ونصابها (٣/ ١٣١٣ ـ ١٣١٤).

(٥) أخرجها النسائي، كتاب السرقة، باب الرجل يتجاوز للسارق عن سرقته بعد أن يأتي به الإمام (٨/ ٦٨)، وباب ما يكون حرزًا وما لا يكون (٨/ ٦٩ ـ ٧٠).

(٦) وهي قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ يُظَٰهِرُونَ مِنكُم مِّن نِّسَآئِهِم مَّا هُنَّ أُمَّهَٰتِهِمْ ۖ إِنْ أُمَّهَٰتُهُمْ ...﴾ [المجادلة: ٢].

سلمة بن صخر[1].

وآية اللعان[2] نزلت في حق هلال بن أمية[3]... إلى غير ذلك.

والصحابة عمموا أحكام هذه الآيات من غير نكير، فدل ذلك على أن السبب غير مسقط للعموم، ولو كان مسقطًا للعموم لكان إجماع الأمة على التعميم خلاف الدليل، ولم يقل أحد بذلك.

إذا كان الراجح من القول ما عليه الجمهور، وهو أن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب، وهو الذي يوافقه الحق تمامًا؛ فإن القول الآخر والذي هو خلاف قول الجمهور وخلاف الحق معًا في هذه المسألة، لا يختلف مع القول الأول إلا في شيء واحد فحسب، وهو أن الدلالة فيما يماثل الواقعة التي ورد فيها حكم النص العام، ليست من ذلك اللفظ العام نفسه ـ من حيث الدلالة فيه على الحكم عند أصحاب هذا القول ـ مقصورة على الواقعة التي نزل بسببها النص، وإنما الدلالة فيما يماثل هذه الواقعة هي بطريق القياس على تلك الواقعة، على حين يقول أصحاب القول الأول الذي قلنا إنه الحق أن دلالة اللفظ على ما يماثل الواقعة التي هي صورة السبب كدلالته تمامًا على الواقعة الأولى، أي أن واقعة السبب وجميع ما يماثلها من الوقائع الأخرى التي تحصل بعدها، كلها أفراد تندرج تحت عموم اللفظ.

---

(1) وآية الظهار هذه وقع خلاف بين العلماء في سبب نزولها: أهي في أوس بن الصامت وزوجه خولة بنت ثعلبة؟ أم هي في سلمة بن صخر الأنصاري؟ والصواب هو الأول كما عليه جمهرة المفسرين. انظر: تفسير ابن كثير (٨/ ٦٠ ـ ٦٣)، روح المعاني، الألوسي (٢٨/ ٣). التحرير والتنوير للشيخ محمد الطاهر بن عاشور (٢٨/ ٦ ـ ٨).

(2) وهي قوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ يَرْمُونَ أَزْوَٰجَهُمْ وَلَمْ يَكُن لَّهُمْ شُهَدَآءُ إِلَّآ أَنفُسُهُمْ فَشَهَٰدَةُ أَحَدِهِمْ أَرْبَعُ شَهَٰدَٰتٍۭ بِٱللَّهِ إِنَّهُۥ لَمِنَ ٱلصَّٰدِقِينَ ۝٦ وَٱلْخَٰمِسَةُ أَنَّ لَعْنَتَ ٱللَّهِ عَلَيْهِ إِن كَانَ مِنَ ٱلْكَٰذِبِينَ ۝٧ وَيَدْرَؤُا۟ عَنْهَا ٱلْعَذَابَ أَن تَشْهَدَ أَرْبَعَ شَهَٰدَٰتٍۭ بِٱللَّهِ إِنَّهُۥ لَمِنَ ٱلْكَٰذِبِينَ ۝٨ وَٱلْخَٰمِسَةَ أَنَّ غَضَبَ ٱللَّهِ عَلَيْهَآ إِن كَانَ مِنَ ٱلصَّٰدِقِينَ﴾ [النور: ٦ ـ ٩].

(3) أخرجها البخاري، كتاب الشهادات، باب إذا دعى أو قذف فله أن يلتمس البينة وينطلق لطلب البينة (٢/ ٩٤٩). وفي كتاب التفسير، باب ويدرأ عنها العذاب أن تشهد أربع شهادات بالله إنه لمن الكاذبين (٤/ ١٧٧٢ ـ ١٧٧٣). وفي كتاب الطلاق، باب يبدأ الرجل بالتلاعن (٥/ ٢٠٣٢ ـ ٢٠٣٣)، وأخرجها مسلم، كتاب اللعان (٢/ ١١٣٤).

وبانحصار الفريقين بالدلالة على الحكم على نحو ما رأينا، يتبين أنه لا خلاف بين الفريقين أصلًا في تطبيق الحكم الوارد في النص العام، الوارد على سبب خاص على غير صورة السبب، سواء أكان هذا التطبيق بدلالة اللفظ كما قال الجمهور، أم كان بدلالة القياس على صورة السبب كما قال الآخرون. فأما أن يقول قائل: إن الأحكام الشرعية ذاتها مقصورة على صورة أسبابها بحيث لا تتعداها إلى ما يستجد من الوقائع المشابهة، فشيء لا نعرفه لأحد من أهل العلم البتة.

ويكفينا في حل النزاع ما ورد في السنة النبوية الصحيحة الصالحة للحجية.

فعن ابن مسعود ﵁: أنَّ رجلًا أصاب من امرأة قُبْلَةً، فأتى النبي ﷺ فأخبره، فأنزل الله تعالى: ﴿وَأَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ طَرَفَيِ ٱلنَّهَارِ وَزُلَفًا مِّنَ ٱلَّيْلِ إِنَّ ٱلْحَسَنَـٰتِ يُذْهِبْنَ ٱلسَّيِّـَٔاتِ﴾ [هود: ١١٤]، فقال الرجل: يا رسول الله، ألي هذا؟ قال: «لجميع أمتي كلهم»[(١)]. وفي رواية: «لمن عمل بها من أمتي»[(٢)].

فقد سأل الرجلُ النبيَّ إن كان الحكم خاصًا به دون غيره فقال: ألي هذا؟ أي أيختص حكم هذه الآية بي لأنني سبب نزولها؟ فأجاب النبي ﷺ: «لجميع أمتي كلهم»، أي أن هذا الحكم ليس خاصًا به، وإنما هو عام لجميع المسلمين؛ فالنبي ﷺ بيَّن له أن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب.

ومما يمكن أن يستدل به على أن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب: أن قوله تعالى: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓا۟ أَيْدِيَهُمَا جَزَآءًۢ بِمَا كَسَبَا نَكَـٰلًا مِّنَ ٱللَّهِ ۗ وَٱللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ [المائدة: ٣٨]. نزلت في سرقة المجن أو رداء صفوان، ولكنها عامة في كل من يسرق، بدليل قطع النبي ﷺ يد المرأة المخزومية التي سرقت، وقوله جوابًا لأسامة ﵁ عندما تشَفَّع للمرأة: «وايم الله لو أن فاطمة بنت محمد سرقت لقطع محمد يدها»[(٣)].

---

(١) أخرجه البخاري، كتاب مواقيت الصلاة، باب الصلاة كفارة (١/١٩٦ ـ ١٩٧).

(٢) أخرجه البخاري، كتاب تفسير القرآن، باب قوله: ﴿وَأَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ طَرَفَيِ ٱلنَّهَارِ وَزُلَفًا﴾ (٤٣١٩).

(٣) أخرجه البخاري، كتاب الحدود، باب كراهية الشفاعة في الحد إذا رفع إلى السلطان (٦/٢٤٩١).

* المطلب الثاني *

تطبيق الحكم على ما دخل في صورة سبب النزول من الحوادث بالنظر والاجتهاد

يعترف د. أركون بأسباب النزول لكن يدعي أن ربط تطبيق حكم السبب على ما دخل في صورة السبب من الحوادث يكون بالنظر والاجتهاد؛ أي (أحيانًا يطبق وأحيانًا لا يطبق).

فبعد أن شرح د. محمد أركون رأيه في تاريخية الإسلام، ووضح أن عدم فهم تلك النظرية أدى إلى كثير من الخطأ والوهم في أقوال الفقهاء والمفسرين، قال في اعتماد طرق جمع الآثار في التفسير: «هكذا نفهم مصدر سوء التفاهم والتعليقات الهلوسية التي تكثر فيها القراءة التاريخانية والوضعية التي لا تهتم إلا برصد الوقائع الثابتة»[1]، ويقول عن السبب: «ما هو إلا ذريعة أو حجة من أجل إطلاق حكم أو تثبت معنى معين، وهذه الوقائع المبعثرة لم تستكشف العلاقة بينها وبين المكانة الإلهية للآيات، أما المفهوم الحديث للتاريخية فهو متيح لنا أن نفكر ونتأول بشروط صلاحية كل مرور من السبب إلى الذريعة؛ أي إلى الحكم الشرعي الذي يقوم به الفقهاء، أقصد به الحكم القانوني الذي يستند على الحكم الإلهي أو النبوي» اهـ.

ويقول: «إن الخطاب القرآني قد استطاع بهذه الطريقة (ولا يزال) خلع القدسية والتعالي على التاريخ البشري الأكثر مادية ودنيوية، والأكثر عادية وشيوعًا، وهذا لا ينبغي أن ينسينا تلك الآنية والاعتباطية الجذرية للأحداث ـ الذرائع التي أدت إلى ظهوره وتجليه ـ فإنه ينبغي اليوم أن نفكر ـ بالمعنى العميق للكلمة ـ بعدم التناسب الكبير بين آنية اللحظة الأولية التي انبثق فيها الخطاب، وبين ديناميكية الوعي الأسطوري التاريخي ـ اللانهائية التي نتغذى منها. وتبدو وجهة النظر هذه حاسمة من أجل قراءة سورة التوبة»[2].

---

(١) الفكر الإسلامي قراءة علمية (ص٩٢).

(٢) الفكر الإسلامي، قراءة علمية لمحمد أركون (ص٩٠).

ويقول عن الاهتمام بنقل أحداث التاريخ الدنيوي الأرضي في زمن الوحي ـ على حد تعبيره ـ فإن الخطاب الديني عندئذ «يبعد نفسه عن مفهوم أساسي بالنسبة للتحليل النقدي الخاص بالمعرفة الأسطورية والمعرفة العقلانية على السواء»[1] اهـ.

ومن قراءة هذه الأقوال يتضح أنه:

١ ـ يسمي اعتبار أسباب النزول وتطبيق الأحكام الشرعية الموافقة لما جاء على صورة السبب «تطبيقًا للتاريخية الإسلامية»، وأن ذلك أدى إلى تعليقات هلوسية في التراث.

٢ ـ يعتقد أن الاعتراف بأسباب النزول أو رصدها يعد نوعًا من اختلاق القدسية، والتعالي المزيف على الأحداث العادية والاعتباطية التي حدثت أيام النبي ﷺ.

٣ ـ أسباب النزول في رأيه ما هي إلا ذريعة لإثبات حكم معين أو تحليله أو تحريمه.

٤ ـ المنهج الذي يقترحه هو التفكير والتأمل، وفق شروط صلاحية تطبيق كل حكم جاء لسبب، على صورة هذا السبب.

✘ الـرد:

١ ـ يلاحظ التطاول الواضح على طرق العلماء ومناهجهم ووصفها بالهلوسة.

٢ ـ الجرأة غير المحسوبة على الله تعالى، ووصف أسباب النزول ـ التي هي من أفعال الحكيم الخبير ـ بالاعتباطية، وهو سبحانه يقول: ﴿إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَٰهُ بِقَدَرٍ﴾ [القمر: ٤٩].

٣ ـ أما قوله: «التعالي المزيف على الأحداث العادية» يوضح مدى استهانته بالسنة القولية أو الفعلية أو التقريرية في التفسير ـ كما سيظهر في مبحث تفسير القرآن بالسنة؛ وذلك لأن الأحداث التي يسميها عادية، كانت

---

(١) المصدر السابق.

من أمر النبي ﷺ، أو من فعله، أو من تقريره لحال الصحابة، فهي متعالية متسامية؛ لأنها من باب التشريع، ولذا اعتبر العلماء قول الصحابي: «كنا نؤمر بكذا، كنا نفعل كذا» من قبيل المرفوع؛ لأنه متضمن أمر النبي ﷺ أو تقريره[1].

٤ ـ أما المنهج الذي اقترحه د. أركون فهو خالٍ من أية عقلية علمية على عكس ما يدعي.

فإذا كانت الحادثة على صورة السبب الذي نزل عليه الحكم، فما هو الضابط لتطبيق الحكم أو عدم تطبيقه على الحادثة الجديدة؟.

وهل ستكون هذه الطريقة، طريقة اعتباطية، أم طريقة باطنية كشفية، أم طريقة اجتهادية أصولية؟ مع الأخذ في الاعتبار أن الاجتهاد الصحيح المنضبط لن يؤدي إلا لما أدى إليه اجتهاد جماهير العلماء، من دخول كل ما كان على صورة السبب في حكمه.

وأخيرًا، فإن هذا القول لم يقل به أحد، فهلّا قدَّم ولو دليلًا واحدًا على صحة دعواه، ولم يكتفِ بتقريراته المريضة من أنها معرفة أسطورية، واعتباطية... وغيرها من الألفاظ غير العلمية المختلطة بالدخان الأزرق.

* المطلب الثالث *

ادّعاء أن أسباب النزول لآيات الأحكام فقط؛ لأنها آيات ليست أزلية

خرج علينا د. شحرور ـ كعادته ـ بالآراء غير المسبوقة، فأنكر أن يكون لآيات القرآن أسباب للنزول، وادعى أن تلك الأسباب قاصرة على آيات الأحكام فقط؛ لأن آيات الأحكام ـ بزعمه ـ ليست أزلية وليس لها وجود مسبق في اللوح المحفوظ، فقال: «أسباب النزول هي للأحكام وتفصيل الكتاب وليس للقرآن سبب نزول، بما أن القرآن علم بالحقيقة الموضوعية

---

(١) انظر: مباحث في علوم القرآن لمناع القطان (ص٩٦).

الموجودة خارج الوعي الإنساني، وفيه قوانين الوجود وقوانين التاريخ؛ نستنتج بالضرورة: أن له وجودًا مسبقًا عن التنزيل، لذا قال تعالى: ﴿قُرْءَانٌ مَّجِيدٌ ۝٢١ فِي لَوْحٍ مَّحْفُوظٍ﴾ [البروج: ٢١، ٢٢] وهي القوانين العامة لأنظمة الوجود منذ الانفجار الكوني الأول حتى البعث والجنة والنار والحساب»[(١)].

وقبل الشروع في الرد لا بد من إدراك الهدف من إشاعة تلك الآراء:

إن الهدف من إنكار وجود أسباب للنزول بالنسبة لآيات الأحكام هو الوصول إلى القول بجواز التغيير والتبديل في أحكام القرآن؛ وذلك لأن وجود سبب للنزول ـ بزعم الدكتور ـ يعني أن الآيات ليست أزلية قديمة مكتوبة في اللوح المحفوظ؛ بل مستحدثة عند وقوع الحادثة، لكون الله ـ سبحانه وتعالى عن ذلك علوًّا كبيرًا ـ لا يعلم الجزئيات[(٢)]، وبما أنه يعتقد أن كتابة الشيء في اللوح المحفوظ يعني كونه ملزمًا، له صفة الثبات والبقاء إلى يوم القيامة ـ بخلاف ما ليس مكتوبًا، مثل آيات الأحكام بزعمه ـ، فنتج عن ذلك القول بأن آيات الأحكام ليس لها خاصية الثبات، وأنها قابلة للتغيير والتبديل، من هنا يستطيع أن يفتح باب العبث بأحكام القرآن لنفسه ولغيره.

✖ الـرد:

١ ـ قد سبق الرد على كون بعض القرآن ليس موجودًا في اللوح المحفوظ، وإثبات عكس ذلك، وبيان أن هذه هي عقيدة المسلمين التي انعقد عليها الإجماع من العلماء المعتبرين وعامة المسلمين، ولم ينكرها إلا الفِرق الضالة وبعض المبتدعة[(٣)].

٢ ـ كلام الدكتور يكذبه الواقع، فهناك آيات تحتوي على حقائق كونية ـ أي من آيات القرآن على أساس تقسيم الدكتور ـ ولها أسباب نزول، مثل: الأهلة، الساعة، الروح.

ـ قال تعالى: ﴿وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلرُّوحِ﴾ [الإسراء: ٨٥].

---

(١) الكتاب والقرآن (ص٩٢).

(٢) انظر: الباب الرابع، فصل الإلحاد «كلام د. شحرور على علم الله تعالى».

(٣) انظر: الفصل الأول من الباب الثاني.

- قال تعالى: ﴿يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلسَّاعَةِ﴾ [النازعات: ٤٢].

- قال تعالى: ﴿فَلَآ أُقْسِمُ بِمَوَٰقِعِ ٱلنُّجُومِ﴾ [الواقعة: ٨٢].

يدّعي د. شحرور أن الروح ليست من أمر الله وإنما هي حلقة من حلقات التطور، وكذلك يدعي أن الساعة ليست من العقائد الإسلامية؛ بل هي حقيقة كونية، وهي كيفية انتهاء هذا العالم، وادعى أن القرآن قد أقرّ هذه الحقائق.

ومع التسليم له بإدعائه، فإن هذا يصادم ما قرره في ما يخص أسباب النزول، فرغم أنهما حقيقتان كونيتان إلا أن لهما سببين صحيحين للنزول، وليس كما يدعي د. شحرور من أن القرآن (الحقائق الكونية) ليس لها أسباب نزول.

الآية الأولى: روى ابن عباس في سبب نزولها قال: «قالت قريش لليهود: أعطونا شيئًا نسأل عنه هذا الرجل؟ فقالوا: سلوه عن الروح، فنزلت ﴿وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلرُّوحِ﴾»(١).

والثانية: روت عائشة ﵂ قالت: «لم يزل النبي ﷺ يُسئل عن الساعة حتى أنزل الله ﷻ: ﴿فِيمَ أَنتَ مِن ذِكْرَىٰهَآ ۝٤٣ إِلَىٰ رَبِّكَ مُنتَهَىٰهَآ﴾»(٢).

والثالثة: روى ابن عباس قال: «مُطِرَ الناس على عهد رسول الله ﷺ، فقال النبي ﷺ: «أصبح من الناس شاكر ومنهم كافر، قالوا: هذه رحمة الله، وقال بعضهم: لقد صدق نوء كذا وكذا»، فنزلت هذه الآية: ﴿فَلَآ أُقْسِمُ بِمَوَٰقِعِ ٱلنُّجُومِ﴾ حتى بلغ: ﴿وَتَجْعَلُونَ رِزْقَكُمْ أَنَّكُمْ تُكَذِّبُونَ﴾»(٣).

إذن النتيجة أنه لا فرق بين آيات الأحكام وغيرها؛ فالآيات القرآنية ـ حسب تقسيم الدكتور ـ قد يكون لها أيضًا أسباب نزول، فالكل أزلي ومكتوب.

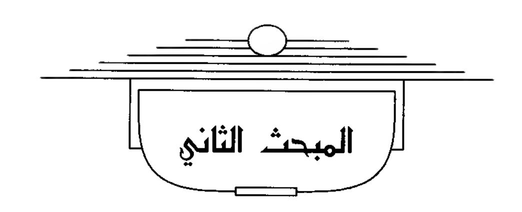
وعلى ما سبق يتبين فساد ادعاءات العلمانيين حول أسباب النزول.

---

(١) رواه البخاري، كتاب العلم، باب قوله تعالى: ﴿وَمَآ أُوتِيتُم مِّنَ ٱلْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا﴾، رقم (١٢٢).

(٢) انظر: تفسير الطبري (٣٠/ ٤٩)، والحديث أخرجه الحاكم في المستدرك (١/ ٥)، وقال عنه: صحيح على شرط الشيخين، ولم يخرجاه.

(٣) رواه مسلم، كتاب الإيمان، باب بيان كفر من قال: مطرنا بالنوء، رقم (١٠٧).



المبحث الثاني

موقفهم من تفسير القرآن بالقرآن

سبق أن بينت أن الجيل الحديث من العلمانيين يُظهر احترامًا للقرآن حتى يقترب من العامة ولا ينفضح أمره.

ولذا فإن تفسير القرآن بالقرآن لا يعد فقط من المصادر التي لا يحاول أحد منهم التقليل من شأنها؛ بل يحاول الجميع أن يستخدم طريقة تشبه تفسير القرآن بالقرآن ـ وهي ذكر آيات أخرى في نفس الموضوع لشرح وبيان الآية المراد تفسيرها ـ حتى يستطيع إضفاء صبغة دينية قرآنية على آرائه.

ومن المفهوم طبعًا أنهم ـ كما سيتضح من الأمثلة ـ يأتون بآية ثم يستخرجون منها معنًى فاسدًا، ثم يستدلون على هذا المعنى الفاسد بآيات أخرى لا علاقة لها بالآية الأولى ولا بالمعنى الفاسد الذي ذكروه، إلا تكرار كلمة من الكلمات في الآيتين... كما سيتضح.

ومن الذين استخدموا هذه الطريقة د. شحرور، ود. نصر.

فقد أقحم د. شحرور نفسه ـ كعادته ـ في ما لا قِبَل له به، فأسس لنفسه نظرية، وادعى أنه استقاها من تفسير آيات القرآن؛ أي: تفسير القرآن بالقرآن.

وهذه النظرية تتلخص في أن الكتاب إذا ذُكر معرّفًا فهو يعني حينئذ كل المصحف، وإذا ذُكر نكرة يعني جزءًا منه.

وهذه الأجزاء قد قسمها تقسيمًا جديدًا، وأعطى كل قسم أو جزء من هذه الأجزاء صفات خاصة بها، مستدلًا أيضًا على هذه الصفات بآيات من القرآن بعد تحريفها عن معانيها:

ـ الآية الأولى التي استدل بها هي الآية السابعة من سورة آل عمران، وهي قوله تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ مِنْهُ ءَايَٰتٌ مُّحْكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ

﴿وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٌۖ﴾ التي ذكر فيها الكتاب معرفًا ﴿ٱلْكِتَٰبَ﴾، فقال: «فهذا يدل على أن المقصود هنا هو المصحف كله».

واستدل منها الكاتب على أن آيات المصحف تقسم إلى ثلاثة أقسام: (محكم ـ متشابه ـ لا محكم ولا متشابه).

ففسر المحكم ـ بدون الاستدلال هذه المرة بآية من القرآن ـ: بأنه آيات الأحكام التي تحتوي على قواعد السلوك الإنساني.

فقال: «وآيات الكتاب المحكم هذه ـ أي آيات الأحكام ـ نراها متوزعة في آيات المصحف كله، فإذا سأل سائل: لماذا وضعت آيات القرآن بين آيات الكتاب المحكم؟

لقد جاءت الإجابة في قوله تعالى: ﴿كِتَٰبٌ فُصِّلَتْ ءَايَٰتُهُۥ قُرْءَانًا عَرَبِيًّا لِّقَوْمٍ يَعْلَمُونَ﴾ [فصلت: ٣]، ولدي الربط الآن: ﴿كِتَٰبٌ أُحْكِمَتْ ءَايَٰتُهُۥ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِن لَّدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ﴾ [هود: ١].

فصيغة ﴿قُرْءَانًا عَرَبِيًّا﴾ هي حال لفعل فصلت، وليست وصفًا لكلمة كتاب؛ أي أن آيات الكتاب المحكم فصل بعضها عن بعض ووضع بينها القرآن، وفاعل الفصل هو الله تعالى، وهي قابلة للتزوير وليس فيها أي إعجاز[(١)].

المتشابه: هو كل آيات المصحف ما عدا (الآيات المحكمات + تفصيل الكتاب) ـ أي يدخل فيها القصص وآيات العقيدة ـ وقد صرّح بها في (ص٥٥)، واستدل على هذا القسم بالآية الثالثة والثلاثين من سورة يونس: ﴿وَمَا كَانَ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانُ أَن يُفْتَرَىٰ مِن دُونِ ٱللَّهِ﴾».

ففسر هذه الآية بأنها تدلنا على أن آيات المصحف عدا الآيات المحكمات تحتوي على ثلاثة مواضع:

ـ القرآن ـ الذي بين يديه ـ تفصيل الكتاب.

فالقرآن ـ عنده ـ هو القدر من الآيات التي تحتوي على حقائق كونية وعلمية، ولا علاقة له بأسباب النزول. وهو موجود في اللوح المحفوظ بغير

---

(١) الكتاب والقرآن (ص١١٦).

اللغة العربية؛ لأن اللوح هو لوحة التحكم في الوجود ووجود القوانين فيها بمعنى برمجة قوانين الجاذبية، الكتلة. . . في اللوح وهو معجز.

والتأويل لازم له في كل عصر؛ لأنه يتحدث عن الحقائق العلمية التي تختلف من عصر إلى عصر، ويؤولها أهل كل عصر حسب الأرضية المعرفية لهم. والذين يؤولونها هم علماء الطبيعة والفيزياء وأصل الأنواع دون حاجة للفقهاء؛ لأن عملهم في أم الكتاب.

ويمكن أن يكون أعجميًّا؛ لأن له وجودًا سابقًا، فلا يجب أن يكون عربيًّا، وإنما جعل عربيًّا دفعة واحدة في الإنزال، واستدل على ذلك: ﴿وَلَوْ جَعَلْنَٰهُ قُرْءَانًا أَعْجَمِيًّا لَّقَالُوا۟ لَوْلَا فُصِّلَتْ ءَايَٰتُهُۥٓ ءَا۬عْجَمِىٌّ وَعَرَبِىٌّ﴾ [فصلت: ٤٤]، ﴿إِنَّا جَعَلْنَٰهُ قُرْءَٰنًا عَرَبِيًّا﴾ [الزخرف: ٣].

فيقول: «إنه من الوهم الكبير أن نظن بأن قوله: ﴿ءَا۬عْجَمِىٌّ وَعَرَبِىٌّ﴾ هو أن القرآن أعجمي والنبي ﷺ عربي، حيث إنها لا تستقيم من الناحية اللغوية؛ أي كيف يتم عطف القرآن على النبي ﷺ، ولكن المعنى مستقيم تمامًا عندما تعود جملة «أأعجمي وعربي» على الكتاب نفسه؛ أي بعضه أعجمي وجزء آخر عربي. وهذا القسم من الآيات هي الحق - فليس كل ما في المصحف من الآيات حقًّا -، فالقرآن من قَرَن لأنه قرن القانون العام للوجود مع القانون الخاص، ووضع خط تطور سير التاريخ الإنساني، فيدخل فيه القصص؛ لأن فيها أحداث التاريخ بعد وقوعها حيث أخذت صفة الحتمية»(١).

أما تفصيل الكتاب: فهو القسم اللامحكم واللامتشابه.

- «وهي التي تشرح محتويات الكتاب وعددها ليس بالقليل، والمعنى الثاني لتفصيل الكتاب هو فصل آيات الكتاب بعضها من بعض فصلًا ماديًّا، وهذا الفصل المادي جاء في قوله تعالى: ﴿الٓر ۚ كِتَٰبٌ أُحْكِمَتْ ءَايَٰتُهُۥ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِن لَّدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ﴾ [هود: ١]. وآيات تفصيل الكتاب ليست متشابهة وليس لها علاقة بلوح محفوظ أو إمام مبين؛ بل أوحيت مباشرة من الله تعالى»(٢).

---

(١) الكتاب والقرآن لمحمد شحرور (ص١١٦).

(٢) الكتاب والقرآن (ص١٢٢).

⌘ الـرد:

اتخذ د. شحرور من آيتي سورة آل عمران وسورة يونس أساسًا لتقسيم كتاب الله تعالى إلى ما سبق (كتاب محكم، وكتاب متشابه)، وللرد:

➢ أولًا: لم يعطِ د. شحرور معنى للإحكام والتشابه الذي قسم على أساسه كتاب الله:

١ ـ لم يزد د. شحرور على قوله: «الآيات المحكمات هي مجموعة الأحكام التي جاءت إلى النبي ﷺ والتي تحتوي على قواعد السلوك الإنساني «الحلال والحرام» أي العبادات والمعاملات والأخلاق والتي تشكل رسالته»[١].

٢ ـ وكذلك لم يذكر دليلًا علىٰ أن الآيات المحكمات هي آيات الأحكام؛ اللهم إلا أن يكون دليله التشابه اللغوي بين «المحكم»، «الأحكام». وهذا خطأ (فالمحكم) صفة من أحْكمه يُحِكمهُ إحكامًا؛ أما الأحكام فهو اسم مشتق من حَكَمَ يَحْكُمُ حُكْمًا، ويجمع على أحكام بالفتح. فلا علاقة بينهما إلا أن يقال إن كليهما مشتق من الحَكَمَة وهي اللجام يوضع في فم الدابة.

أما قوله بأن المتشابه هو آيات العقيدة، فهذا خطأ فادح؛ لأنه لا دليل عليه ولا يزيد عن كونه تخمينات، وكذلك إن كان دليله اعتبار معنى الثبوت وعدم التغير، كما أشار في كلامه إلى أن الوضوء ـ مثلًا ـ لا يتغير مفهومه منذ عصر السلف حتى الآن، فإن العقيدة لها الحظ الأكبر من الثبوت منذ زمن آدم عليه السلام؛ لأنه أصل الدين كما ورد في الحديث: «نحن معاشر الأنبياء أولاد علّات ديننا واحد»، كما إنه مخالف تمامًا لمفهوم الآية التي تذم من يتبع المتشابه، فكيف يذم سبحانه وتعالى من يتبع آيات العقيدة وأصول الدين؟؟!!.

➢ ثانيًا: تفسير د. شحرور لآية آل عمران تأباه اللغة:

١ ـ يتعارض معنى الإحكام والتشابه في اللغة مع ما قاله د. شحرور.

---

(١) الكتاب والقرآن (ص٥٥).

ففي اللغة: الإحكام: هو المنع.

قال جرير:

أبني حنيفة أحكموا سفهاءكم   إني أخاف عليكم أن أغضبا

واستعمل في الإتقان والتوثيق؛ لأن ذلك يمنع تطرق ما يضاد المقصود، ولذا سميت الحكمة حكمة، وأطلق المحكم في هذه الآية على واضح الدلالة على سبيل الاستعارة؛ لأن في وضوح الدلالة منعًا لتطرق الاحتمالات الموجبة للتردد في المراد.

وأطلق التشابه هنا على خفاء الدلالة في المعنى على طريق الاستعارة؛ لأن تطرق الاحتمال في معاني الكلام يفضي إلى عدم تعيين أحد الاحتمالات، وذلك مثل تشابه الذوات في عدم تمييز بعضها عن بعض[1] اهـ.

وبهذا المعنى أيضًا قال الألوسي: «محكمات: أي واضحة المعنى، ظاهرة الدلالة، محكمة العبارة، محفوظة من الاحتمال والاشتباه».

وقال في معنى «متشابهات»: «صفة لمحذوف: أي محتملات لمعانٍ متشابهات لا يمتاز بعضها عن بعض في استحقاق الإرادة، ولا يتضح المراد إلا بالنظر الدقيق، وعدم الإيضاح قد يكون للاشتراك أو للإجمال، أو لأن ظاهِرَه التشبيه؛ فالمتشابه في الحقيقة وصف لكل المعاني، وصف به الآيات على طريقة وصف الدال بما هو وصف للمدلول»[2].

أما القول بأن واحد «متشابهات» متشابهة، وواحد «أخر» أخرى، فهو قول ساقط قد رده المفسرون؛ لأنه لا يقال: أخرى متشابهة، إلا أن يكون بعض الواحدة يشبه بعضًا، وليس المعنى على ذلك، وإنما المعنى أن كل آية تشبه آية أخرى.

وقيل: إنه لما كان من شأن الأمور المتشابهة أن يعجز العقل عن التمييز بينها، سمى كل ما لا يهتدي إليه العقل متشابهًا، وإن لم يكن ذلك بسبب التشابه، وعليه فيكون التشابه مجاز أو كناية عمًّا لا يتضح معناه اهـ.

---

(١) التحرير والتنوير (٣/ ١٥٥).   (٢) روح المعاني (٣/ ٨٠).

وإلى ذلك ذهب القرطبي[1] والطبري[2].

وذهب البعض إلى أن التشابه هنا على سبيل الحقيقة وليس استعارة، فقالوا: المتشابه: ما أشبه بعضه بعضًا في المعاني وإن اختلفت ألفاظه.

وقيل: أشبه بعضه بعضًا في التلاوة وإن اختلفت معانيه. ونقل ذلك الطبري.

ولا شك أن المعنى الأول أقوى وأرجح من المعاني الأخرى؛ لأنه أنسب لمعنى التقسيم المذكور في الآية إلى محكم ومتشابه، والمعنى الأول هو المضاد للمحكم.

وكذلك المعنى الأول مناسب لبقية الآية، حيث قال تعالى: ﴿فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِى قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَٰبَهَ مِنْهُ﴾ [آل عمران: ٧].

وبذلك يتضح أن معنى تقسيم الكتاب لآيات محكمة ومتشابهة ليس المقصود به تقسيمًا موضوعيًّا؛ أي أن موضوعًا معينًا كالعقيدة ـ مثلًا ـ آياته متشابهة وآخر آياته محكمة، وإنما المقصود أن هناك آيات واضحة الدلالة لا يتطرق إلى معناها لبس أو احتمال، وهذه قد تكون آيات في العقيدة، مثل: ﴿فَٱعْلَمْ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا ٱللَّهُ﴾ [محمد: ١٩].

أو في الأحكام مثل: ﴿فَٱجْلِدُوهُمْ ثَمَٰنِينَ جَلْدَةً﴾ [النور: ٤].

أو في القصص مثل: ﴿وَإِذْ وَٰعَدْنَا مُوسَىٰٓ أَرْبَعِينَ لَيْلَةً﴾ [البقرة: ٥١].

وآيات أخرى فيها خفاء أو قد يكون لها أكثر من معنى، وهذه الآيات قد تكون في العقيدة مثل: ﴿خَتَمَ ٱللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ وَعَلَىٰ سَمْعِهِمْ ...﴾ [البقرة: ٧].

أو في الأحكام مثل: ﴿وَٱلْمُطَلَّقَٰتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٍ﴾ [البقرة: ٢٢٨].

أو في القصص مثل: ﴿وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهِۦ وَهَمَّ بِهَا لَوْلَآ أَن رَّءَا بُرْهَٰنَ رَبِّهِۦ﴾ [يوسف: ٢٤].

وبعد ادعائه أن آيات الأحكام هي الجزء المحكم، أعطى د. شحرور صفات لهذا الجزء المحكم، وهذه الصفات مناقضة تمامًا للمعنى اللغوي للإحكام.

---

(١) الجامع لأحكام القرآن (٤/ ١٠).

(٢) جامع البيان (٣/ ١٧٠).

ـ فقال: «هذا الجزء لا إعجاز فيه، وهو قابل للتزوير والإضافة والحذف، وهو غير ثابت وليس حقًا».

أليست هذه الصفات ـ سواء قصد آيات الأحكام أم غيرها ـ مناقضة لمعنى الإحكام اللغوي ـ وهو المنع؛ أي: منع تطرق الفساد والشد والتوثيق. وأي فساد يمكن تطرقه للآيات أكثر من تعرضها للتزوير والتحريف، وأي شد وتوثيق حدث لتلك الآيات وهي غير ثابتة ويمكن تغييرها؟؟!!.

فإما أن يقر الدكتور بالمعنى اللغوي ويتنازل عن كون الجزء المحكم هو آيات الأحكام فينقض نظريته بنفسه.

وإما أن يضطر للأخذ بالمعنى اللغوي ويتنازل عن صفات آيات الأحكام التي ألصقها بها بدون دليل، فتكون آيات الأحكام هي أكثر الآيات توثيقًا، ومنعًا من تطرق الفساد إليها وثباتًا وغير قابلة للتزوير... وهو المطلوب.

٢ ـ ادعاؤه أن هناك قسمًا ثالثًا لا محكم ولا متشابه، لا يفهم من نص آية آل عمران.

واستدل د. شحرور بقوله تعالى: ﴿وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٌۖ﴾ بدون «أل» على أن هناك قسمًا ثالثًا، وهو لا محكم لا متشابه، فقال[١]:

«وهذا الكتاب الآخر سيتضح من قوله تعالى: ﴿وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٌۖ﴾ حيث لم يقل: والآخر متشابهات، وهذا يعني أن الآيات غير المحكمات فيها متشابه وفيها آيات من نوع ثالث لا محكم ولا متشابه، وقد أعطى لهذه الآيات مصطلحًا خاصًا بها في سورة يونس وهو تفصيل الكتاب.

وجه الدلالة من كلام الدكتور:

الذي فهمته من استدلاله أنه يقصد أن عدم وجود (أل) التي تفيد الاستغراق يدل على عدم استغراق جميع الآيات الباقية في الجزء المتشابه، بما يعني أن هناك نوعًا ثالثًا.

---

(١) الكتاب والقرآن (ص٥٥) باختصار.

✖ الـرد:

الصحيح الذي عليه أكثر النحويين أن «أخر» نكرة في معنى المعرفة، ولا يلزم تعريفه إلا إن معناه في القياس أن يعرَّفَ أي «أخر» في الآية بمعنى «الآخر» وإن لم يذكر (أل).

وبهذا قال جمهور المفسرين، مثل: الألوسي[(١)]، وابن عطية، ورجحه الزركشي في «البرهان»، وهو كذلك مذهب الشافعية، وابن عباس، ومجاهد[(٢)].

شرح ذلك: قال الشيخ محيي الدين زاده[(٣)]:

«وأخر» جمع أخرى وإنما لم ينصرف؛ لأنه وصف معدول عن الآخر، ولا يلزم منه تعريفه؛ لأن معناه أن القياس أن يُعرف، ولم يُعرف إلا أنه في معنى المعرف.

وشرح ذلك: أن «آخر» معناه في الأصل (أشد تأخرًا من) فقولك: جاءني زيد ورجل آخر. أي رجل أشد تأخرًا من زيد.

ثم نقل إلى معنى غير؛ أي رجل غير زيد.

وهذا معنى ما يقال إن «آخر» كان في الأصل موضوعًا للاختلاف في الصفة ثم نقل إلى الاختلاف في الذات. فلا يستعمل آخر وأخريات وأواخر، وأواخر في أصل معناها (أي في معنى أفعل التفضيل) إلا مع اللام والإضافة، كما هو حق أفعل التفضيل.

ولكن لما خرج «آخر» وسائر تصاريفه عن معنى التفضيل استعملت بدون لوازم أفعل التفضيل وهي من الإضافة.

و«أخر» اسم معدول؛ أي: مصروف عن أصله فلا بد له من أصل معدول عنه، وهو إما (أفعل من) أو (الأفعل).

والأرجح مطابقته لذي اللام (الأفعل) أي «آخر» بمعنى «الأُخر»، وذلك

---

(١) انظر: روح المعاني (٣/ ٨٦).
(٢) الجامع لأحكام القرآن (٤/ ١٢).
(٣) حاشية زاده على البيضاوي (١/ ٦٠٥).

استدلالًا بمطابقته لموصوفه وهي من خواص أفعل المعرف باللام، حيث نقول:

امرأة أخرى، وامرأتان أخريان، ونسوة أخريات.

أي: إن كل صفة مطابقة لموصوفها إذا كانت بدون «من»، أما (أفعل من) فنقول: زيد أو الزيدان أو الهند أو الهندات أفضل من كذا (نلاحظ أن صيغة أفعل مع «من» تكون غير مطابقة لموصوفها).

ولما كانت (آخر) مطابقة دائمًا لموصوفها كان الأرجح أن تكون معدولة عن المطابق لموصوفه أيضًا، وهو (الآخر) ـ أي المعرف بأل ـ وبذلك تكون أُخَر في معنى المُعرف» اهـ.

فكأنه سبحانه قال: «والآخر متشابهات»، مما يدل على استغراق جميع الآيات الباقية في المتشابه.

فيثبت الحصر في الآية في الشيئين فقط وهما المحكم والمتشابه، ولم يخالف في ذلك إلا الراغب وأبو علي القاسم.

➢ ثالثًا: تعيينه لآيات كل قسم من الكتاب، هو افتراء على الله؛ لأنه لا دليل عليه:

جاءت القراءة المعاصرة في هذا الموضوع طليقة من قيود الاستدلال اللغوي الصحيح، ومتحررة من الاستناد إلى آراء العلماء من السلف والخلف، ولبيان ذلك سوف أعرض آراء كل من السلف والخلف ثم الرأي الراجح في المسألة إن شاء الله، لتوضيح مفارقة هذه الآراء لرأي القراءة المعاصرة:

أ ـ تعيين المحكم والمتشابه عند الصحابة والتابعين:

قال الطبري رَحِمَهُ ٱللَّهُ[1]:

«وقد اختلف أهل التأويل في قوله تعالى: ﴿مِنْهُ ءَايَٰتٌ مُّحْكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٌۖ﴾ وما المحكم من آي الكتاب وما المتشابه منه؟.

(١) جامع البيان (٣/ ١٧١).

١ ـ حدثني يعقوب بن إبراهيم قال: ثنا هشيم، قال: أخبرنا العوام عن حديثه عن ابن عباس في قوله: ﴿مِنْهُ ءَايَٰتٌ مُّحْكَمَٰتٌ﴾، قال: «هي الثلاث الآيات التي هاهنا ﴿قُلْ تَعَالَوْا أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبُّكُمْ عَلَيْكُمْ ...﴾ [الأنعام: ١٥١] إلى ثلاث آيات، وهي التي في بني إسرائيل ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوٓا إِلَّآ إِيَّاهُ ...﴾ [الإسراء ٢٣] إلى آخر الآيات».

وقال عن المحكم: ما لا تختلف فيه الشرائع كتوحيد الله.

وروي عنه أنه قال: «المتشابه المجملات التي تُبين كحروف أوائل السور».

٢ ـ حدثني المثنى، قال: ثنا أبو صالح، قال: ثنا معاوية بن صالح، عن علي بن أبي طلحة، عن ابن عباس قوله: «المحكمات ناسخه، وحلاله، وحرامه، وحدوده، وفرائضه وما يؤمن به ويعمل به».

قال: «﴿وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٌ﴾، والمتشابهات: منسوخه ومقدمه ومؤخره وأمثاله وأقسامه، وما يؤمن به ولا يعمل به».

وبمثل هذا المعنى ذكر ابن جرير آثارًا أخرى عن ابن مسعود والضحاك وقتادة وناس من أصحاب رسول الله ﷺ.

٣ ـ قال: حدثني محمد بن عمرو، قال: ثنا أبو عاصم، عن عيسى بن أبي نجيح، عن مجاهد في قوله: ﴿مِنْهُ ءَايَٰتٌ مُّحْكَمَٰتٌ﴾: ما فيه من الحلال والحرام وما سوى ذلك فهو متشابه يصدق بعضه بعضًا، وهو مثل قوله: ﴿وَمَا يُضِلُّ بِهِۦٓ إِلَّا ٱلْفَٰسِقِينَ﴾ [البقرة: ٢٦]، وروى المثنى، ثنا أبو حذيفة، قال: ثنا شبل، عن ابن أبي نجيح، عن مجاهد، مثله.

٤ ـ وقال آخرون: المحكمات: ما لم يحتمل من التأويل غير وجه واحد، والمتشابه ما احتمل من التأويل وجوهًا.

قال الطبري: حدثنا ابن حميد قال: ثنا سلمة، عن محمد بن إسحاق، قال: نا محمد بن جعفر بن الزبير ﴿هُوَ ٱلَّذِىٓ...﴾: فيهن حجة الرب وعصمة العباد ودفع الخصوم والباطل، ليس لها تصريف ولا تحريف عما وضعت

عليه، وأخر متشابهة في الصدق، لهن تصريف وتحريف وتأويل ابتلى الله فيهن العباد كما ابتلاهم في الحلال والحرام.

٥ ـ ذكر الطبري بسنده عن ابن زيد: أن المحكم ما أحكم الله فيه من آي القرآن وقصص الأمم ورسلهم الذين أرسلوا إليهم، ففصله يبين ذلك لمحمد وأمته، والمتشابه: هو ما اشتبهت الألفاظ به من قصصهم عند التكرار في السور.

٦ ـ وذكر الطبري بسنده عن جابر بن عبد الله بن رباب: أن المحكم ما عرف العلماء تأويله وأن المتشابه ما استأثر الله بعلمه. وروي ذلك عن ابن عباس.

التعليق:

١ ـ الناظر في أقوال السلف يجد أنهم رغم اختلاف ألفاظهم في التعبير، إلا أن سبب الاختلاف هو اختلافهم في تحديد مدى الوضوح والخفاء، وبهذا يعتبر اختلافهم اختلاف تنوّع وليس اختلاف تضاد.

ولذلك نجد أنه روي عن الصحابي نفسه أكثر من قول، فعن ابن عباس مثلًا:

روي عنه مرة: أن المحكم ما لم تنسخه الشرائع، ومرة: ما لم يُنسخ في شريعتنا، ومرة: ما علم العلماء تأويله.

وهذه تعبيرات مختلفة لشيء واحد، وهو الشيء الواضح الذي لا لبس فيه، وضرب لذلك أمثلة.

٢ ـ نجد أيضًا أن التقسيم ليس تقسيمًا موضوعيًا؛ بل التوحيد والعقيدة مثلًا آياتها محكمة عند ابن عباس في الرواية الأولى، وأعطاها مجاهد مثالًا للمتشابه في القول الثالث: ﴿وَمَا يُضِلُّ بِهِۦٓ إِلَّا ٱلْفَـٰسِقِينَ﴾ أي إسناد الإضلال لله سبحانه، وهو من مسائل العقيدة التي فيها خفاء وإشكال تكلم فيه العلماء.

٣ ـ لا بد لفهم أقوال السلف أن نفهم ما جاء عن الصحابي بما جاء عنه في روايات أخرى.

فمثلًا ابن عباس حين قال: «المحكم ما يؤمن به ويعمل به، والمتشابه ما يؤمن به ولا يعمل به».

نفهم (ما يؤمن به ولا يعمل) عن طريق ما جاء عنه في الرواية الأخرى إنه (ما يؤمن به ولا يعمل به هو ما استأثر الله بعلمه).

قول ابن عباس ﭬ في تعريفه للمحكم «بأنه: ما يؤمن به ويعمل به واضح في إدخال آيات العقيدة في المحكم وليس المتشابه؛ لأن الاعتقاد بدون عمل نفاق كما هو معلوم».

وإذا وضعنا بجانب هذا القول قول مجاهد، وهو تلميذ ابن عباس آية ﴿وَمَا يُضِلُّ بِهِۦٓ إِلَّا ٱلْفَٰسِقِينَ﴾ التي ضربها مثالًا للمتشابه، سيتبين لنا أنهم فهموا أن واضح الدلالة من المحكم، وخفي الدلالة، مثل قوله تعالى: ﴿وَمَا يُضِلُّ بِهِۦٓ إِلَّا ٱلْفَٰسِقِينَ﴾ من المتشابه وإن اتفقا في الموضوع وهو العقيدة.

ب ـ رأي علماء التفسير:

وهذا ما فهمه علماء السلف وأئمة التفسير بدءًا بالطبري ﵀، حيث رَجَّحَ القول بأن المحكمات (هنّ اللواتي أحكمن بالبيان والتفصيل وأثبت حججهن وأدلتهن على ما جعلن أدلة عليه من حلال وحرام، ووعد ووعيد، وثواب وعقاب، وأمر وزجر، وخبر ومثل، وعظة وعبر، وما أشبه ذلك)[1]، ومرورًا بالألوسي، وانتهاء بعلماء العصر الحديث في التفسير من أمثال الطاهر بن عاشور حيث قال: «وللجمهور مذهبان:

الأول: أن المحكم ما اتضحت دلالته والمتشابه ما استأثر الله بعلمه، ونُسب هذا القول لمالك، ونسبه الخفاجي للحنفية، وإليه مال الشاطبي في الموافقات، والفراء والكسائي، وهو مذهب كثير من السلف، مثل: ابن عمر وعائشة، وأُبي وابن مسعود.

الثاني: أن المحكم الواضح الدلالة والمتشابه الخفي الدلالة.

وإليه مال الفخر: فالنص والظاهر هما المحكم لاتضاح دلالتهما

(١) التحرير والتنوير (٣/ ١٥٤).

والمجمل والمؤول هما المتشابه لاشتراكهما في خفاء الدلالة.

ونسبت هذه الطريقة للشافعية والقرطبي وابن عطية، وهو مذهب ابن عباس ومجاهد». اهـ[1].

ونلاحظ عدم الاختلاف في معنى المحكم ولكن الاختلاف فقط في معنى المتشابه.

ج - الرأي الراجح:

والذي يظهر لي أن التفسير الراجح للمتشابه هو أنه خفي الدلالة، ولكن خفي الدلالة هذا له درجات، فقد يكون مما يرجى بيانه من العلماء مثل: (الخفي، المجمل، المشكل، المشترك)، وقد يكون في غاية الخفاء، بحيث لا يوجد سبيل لمعرفته مثل: (ما استأثر الله بعلمه)، وهذا قول يجمع بين القولين السابقين، وقد رجحه العلماء للأسباب الآتية:

١ - لو قلنا: إن المتشابه هو ما استأثر الله بعلمه، لا يكون المحكم حينئذ «أم الكتاب» بمعنى رجوع المتشابه إليه؛ إذ لا رجوع إليه فيما استأثر الله بعلمه.

٢ - صح عن النبي ﷺ أنه دعا لابن عباس فقال: «اللهم فقهه في الدين وعلمه التأويل»، ولو كان التأويل مما لا يعلمه إلا الله لما كان للدعاء معنى.

٣ - أنه ﷻ مدح الراسخين في العلم. فلو كانوا يستوون مع العالمين كلهم في عدم العلم به، لما كان هناك فائدة في قيد الرسوخ في العلم.

٤ - ولو كان المتشابه ما استأثر الله بعلمه لما انحصر الكتاب حينئذ في المحكم والمتشابه على ما هو مقتضى ظاهر العبارة، حيث لم يقل: ومنه متشابهان؛ لأن ما لا يكون واضح المعنى، ويهتدي العلماء إلى تأويله ورده إلى المحكم، لا يكون محكمًا ولا متشابهًا بالمعنى المذكور، وهو كثير جدًّا.

وعدم الحصر في الآية مما تأباه اللغة كما أوضحت.

٥ - الواقع في نفس الأمر يظهر لنا أن هناك أشياء لم يُعرف تأويلها حتى الآن، مثل الحروف المقطعة في أوائل السور.

---

(١) جامع البيان (٣/ ١٧٠).

٦ ـ أن أكثر المفسرين قد أجاز الوقف على «إلا الله» في آية آل عمران (فتعني أن المتشابه لا يعلمه إلا الله)، وأجاز العطف (يعني أن الراسخين في العلم يعلمون المتشابه أيضًا).

ولا يكون ذلك ممكنًا إلا باختلاف معنى التشابه ودرجاته، وقد ذكر ذلك العلامة الألوسي فقال:

«قال بعض أئمة التحقيق: الحق أنه إن أريد بالمتشابه ما لا سبيل إليه للمخلوق فالحق الوقف على إلا الله، وإن أريد ما لا يتضح بحيث يتناول المجمل ونحوه فالحق العطف».اهـ[١].

وقريب من هذا قول ابن عباس في أنواع التفسير، أنه قسم تعرفه العرب من كلامها، وقسم لا يعلمه إلا العلماء، وقسم لا يعلمه إلا الله.

من هذا يتضح فساد قول الدكتور بتقسيم الكتاب إلى ثلاثة أجزاء، وبطلان قوله بأن المتشابه هو القرآن، والمحكم هو آيات الأحكام. وأن القول الصحيح الذي عليه عامة المفسرين وأهل العلم أن الكتاب محكم ومتشابه، على خلاف بسيط في معنى المتشابه وأن المحكم ما اتضحت دلالته.

➢ رابعًا: تقسيم د. شحرور مخالف لنص الآية التي استدل بها:

وذلك لأنه جعل المحكم هو فقط آيات الأحكام والتشريع والحدود ـ وهي قليلة بالنسبة لبقية الكتاب ـ وهو قول يتعارض مع نص الآية الذي يوضح أن معظم الكتاب محكم، وليس متشابهًا، كما زعم د. شحرور. ووجه الدلالة من الآية هو كلمة «أم الكتاب».

١ ـ تطلق العرب لفظ «أم الكتاب» على معظم الشيء، قال الطبري رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «وإنما سماهن أم الكتاب لأنهن معظم الكتاب، وموضوع مفزع أهله عند الحاجة إليه، وكذلك تفعل العرب تسمي الجامعَ معظمَ الشيءِ أمًّا له، فيسمى راية القوم التي تجمعهم في العساكر: أمهم، والمدبر معظم أمر القرية والبلدة: أمها»[٢].

---

(١) روح المعاني (٣/ ٨٥).

(٢) جامع البيان (٣/ ١٧٢).

٢ ـ لأن أم الشيء هي أصله الذي يرد إليه، فلو كان الكتاب مقسمًا بهذه الطريقة ـ الأحكام هي المحكم، والعقيدة والقصص هي المتشابه ـ لما كان هناك معنى لكون آيات «أم الكتاب» أمًّا للمتشابه، بمعنى ردها إليه لاختلافهما في الموضوع، جاء في اللسان «أم كل شيء: أصله وعماده»، قال ابن دريد[1]: «كل شيء ضمت أشياء فهو أم لها»، ويقال للجلدة التي تجمع الدماغ: أم الدماغ، ويقال أيضًا: أم الرأس، ويطلق على المجرة أم النجوم، وكذا أم الحرب على اللواء لاجتماع الجند عنده. وأم القوم: رئيسهم، وأم القرى: مكة.

وفي التنزيل: ﴿حَتَّىٰ يَبْعَثَ فِيٓ أُمِّهَا رَسُولًا﴾ [القصص: ٥٩] كل مدينة أمُّ ما حولها من القرى[2]. وإذا كان المتشابه لا بد من رده للمحكم لفهمه فلا بد أن يتحدا في الموضوع لا أن يفترقا، كما زعم د. شحرور.

إذ كيف نرد آيات القصص والعقيدة لآيات الأحكام حتى نفهمها؟؟.

٣ ـ نص الآية التي استدل بها توضح أن الناس صنفان؛ صنف يؤمن بالمتشابه ويقول: آمنا به كلٌّ من عند ربنا، وقوم يتبعون المتشابه فقط، وهؤلاء ذمهم الله بقوله: ﴿فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِى قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ﴾ [آل عمران: ٧].

(والزيغ هو الميل، ومنه زاغت الشمس وزاغت الأبصار، ويقال: زاغ يزيغ زيغًا: إذا ترك القصد، ومنه قوله تعالى: ﴿فَلَمَّا زَاغُوٓا۟ أَزَاغَ ٱللَّهُ قُلُوبَهُمْ﴾ [الصف: ٥]، وهذه الآية تعم كل كافر وزنديق وجاهل وصاحب بدعة)[3] اهـ.

فكيف يذم الله ﷻ متبع المتشابه وهو معظم القرآن على قول د. شحرور.

ومن الأهمية بمكان توضيح أن د. شحرور قد حاول الخروج من هذا المأزق المتوقع، فقال: «أحد معاني الزيغ في اللسان العربي هو النقصان فإذا أعطينا زيدًا مائة تفاحة وزاغ في العد، فهذا يعني أنه عدَّها أقل من مائة. وقد

---

(١) ابن دريد: محمد بن الحسن بن دريد الأزدي (٢٢٣ ـ ٣٢١هـ) من أئمة اللغة والأدب، كانوا يقولون: ابن دريد أشعر العلماء وأعلم الشعراء. الأعلام للزركلي (٦/ ٨٠).

(٢) لسان العرب لابن منظور: (أمم).

(٣) لسان العرب: (زيغ).

وضّح سبحانه أن الزيغ والطغيان من المتضادات بقوله: ﴿مَا زَاغَ ٱلْبَصَرُ وَمَا طَغَىٰ﴾ [النجم: ١٧].

فبذلك يصبح المعنى: إن الذين يقبلون القرآن ويتبعونه؛ لأنه قوانين موضوعية، ولا يقبلون اتباع أم الكتاب هم ذوو عقول ناقصة؛ لأنهم رفضوا أم الكتاب».

ويفسر نقصان العقل هذا بقوله: «يقول الملحد: أنا أقول بهذا القانون [القانون الكوني] لكن لا أقبل بالصوم»[1].

ونلاحظ في كلامه الآتي:

١ ـ أتى بتفسير للزيغ مناسب لكلامه، وهذا المعنى ادّعى أنه من معاني الزيغ، وهذا غير صحيح.

فلقد بحثت في كتب التفسير[2] واللغة[3] فلم أجد أحدًا قد ذكر هذا المعنى؛ بل كلهم ذكروا المعنى المعروف السابق.

٢ ـ حاول أن يستدل على قوله بآية من القرآن: ﴿مَا زَاغَ ٱلْبَصَرُ وَمَا طَغَىٰ ⑰﴾ فغالط مغالطة أخرى، حيث ادعى أن العطف هنا للتضاد.

ولا أدري من أين أتى بهذا المعنى للعطف، فالعطف في اللغة يستفاد منه المغايرة بين المعطوفات غالبًا وليس التضاد كما زعم. فتفسير الآية الصحيح أن البصر مال عن مستوى النظر حيرة وشخوصًا.

وعلى ما سبق يتبين أن الآية لها معنى واضح صحيح لم يختلف فيه المفسرون، وهو أن الناس صنفان:

ـ قسم يؤمن بالمحكم والمتشابه ويرد المتشابه للمحكم لفهم ما يستطيع أن يفهمه، وما لا يفهمه يقول فيه: ﴿ءَامَنَّا بِهِۦ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا﴾.

---

(١) انظر: الكتاب والقرآن (ص١٩١).

(٢) القرطبي، والطبري، والتحرير والتنوير.

(٣) انظر: مختار الصحاح، باب: (ز ي غ) (ص١٨٤)؛ المعجم الوسيط، باب: (زاغ) (ص٤٢٤)؛ القاموس المحيط، باب (٣/ ١٠٤)، باب: (العين) فصل الزاي.

ـ والصنف الآخر: قسم مائل عن الحق يتبعون المتشابه فقط «وهؤلاء يجمعون المتشابه طلبًا للتشكيك في القرآن وإهلاك العوام. كما فعلته الزنادقة والقرامطة والطاعنون في القرآن، وطلبًا لاعتقاد ظواهر المتشابه، كما فعلته المجسمة»(١).

والدليل على صحة هذا التفسير ما رواه مسلم عن عائشة رضي الله عنها قالت: «قال رسول الله ﷺ: «﴿هُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ عَلَيْكَ ٱلْكِتَـٰبَ مِنْهُ﴾»، قالت: قال رسول الله ﷺ: «إذا رأيتم الذين يتبعون ما تشابه منه فأولئك الذين سمَّاهم الله فاحذروهم»»(٢).

وعن أبي غالب قال: «كنت أمشي مع أبي أمامة وهو على حمار له، حتى إذا انتهى إلى درج مسجد دمشق فإذا رؤوس منصوبة. فقال: ما هذه الرؤوس؟ قيل: هذه رؤوس خوارج يجاء بها من العراق. فقال أبو أمامة: كِلابُ النار ـ كلاب النار ـ كلاب النار شر قتلى تحت ظل السماء ـ طوبى لمن قتلهم وقتلوه ـ يقولها ثلاثًا، ثم بكى. فقلت: ما يبكيك يا أبا أمامة؟ قال رحمة لهم: إنهم كانوا من أهل الإسلام فخرجوا منه، ثم قرأ: ﴿هُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ عَلَيْكَ ٱلْكِتَـٰبَ مِنْهُ ءَايَـٰتٌ مُّحْكَمَـٰتٌ﴾، ثم قرأ: ﴿وَلَا تَكُونُوا۟ كَٱلَّذِينَ تَفَرَّقُوا۟ وَٱخْتَلَفُوا۟ مِنۢ بَعْدِ مَا جَآءَهُمُ ٱلْبَيِّنَـٰتُ﴾، فقلت: يا أبا أمامة هم هؤلاء؟ قال: نعم، قلت: أشيء تقوله برأيك أم شيء سمعته من رسول الله ﷺ؟ فقال: إني إذًا لجريء، إني إذًا لجريء! بل سمعته من رسول الله ﷺ غير مرة ولا مرتين ولا ثلاث ولا أربع ولا خمس ولا ست ولا سبع، ووضع أصبعيه في أذنيه، قال: وإلّا فصمتا ـ قالها ثلاثًا ـ ثم قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «تفرقت بنو إسرائيل على إحدى وسبعين شعبة فرقة واحدة في الجنة وسائرهم في النار، ولتزيدين عليهم هذه الأمة واحدة، واحدةٌ في الجنة وسائرهم في النار»»(٣).

وهذا التفسير المرفوع للنبي ﷺ الذي لا يجوز إغفاله يؤكد أن متبع

---

(١) الجامع لأحكام القرآن للقرطبي (٤/ ١١).

(٢) انظر: صحيح مسلم، كتاب العلم، باب النهي عن اتباع متشابه القرآن والتحذير من متبعيه، رقم (٤٨١٧)؛ سنن الترمذي رقم (٢٩٢٠)، سنن الدارمي رقم (١٤٥).

(٣) انظر: السنن الواردة في الفتن، لأبي عمرو عثمان بن سعيد المقرئ الداني (٣/ ٦٨).

المتشابه فقط ضال خارج عن الدين، وليس ناقص العقل كما يدعي د. شحرور.

وبهذا لا يستقيم له تقسيمه للكتاب بهذا الشكل.

➢ خامسًا: الآيات الأخرى التي استدل بها كنوع من تفسير القرآن بالقرآن لا حجة له فيها:

يقول د. شحرور: «إن كلمة «كتاب» إذا جاءت معرفة بأل فإنها تعني كل آيات المصحف مثل: ﴿ذَٰلِكَ ٱلْكِتَٰبُ لَا رَيْبَ فِيهِ﴾ [البقرة: ٢].

وإذا جاءت منكرة فإنها لا تعني كل آيات المصحف؛ بل مجموعة آيات فقط.

ففي قوله تعالى: ﴿كِتَٰبٌ أُحْكِمَتْ ءَايَٰتُهُۥ﴾ [هود: ١]. يعني: مجموعة الآيات المحكمات.

وفي قوله تعالى: ﴿كِتَٰبًا مُّتَشَٰبِهًا مَّثَانِيَ﴾ [الزمر ٢٤]. أي مجموعة الآيات المتشابهات، وعليه فإن من الخطأ الفاحش أن نظن أنه عندما تأتي كلمة كتاب في المصحف فإنها تعني كل المصحف»[1].

وعند النظر إلى كلام الدكتور نجد أنه:

١ ـ أخطأ في الفهم ومعرفة قواعد اللغة.

٢ ـ أخطأ في الاستدلال بالآيات على ما يريد.

١ ـ الخطأ في الفهم:

أولًا: تأتي كلمة كتاب نكرة في المصحف ومع ذلك يراد بها كل المصحف، كما في آية سورة هود؛ لأنه قد تكون خبرًا لمبتدأ محذوف؛ أي (هذا كتاب)، وهذا قول المفسرين في تفسير آية سورة هود: ﴿كِتَٰبٌ أُحْكِمَتْ ءَايَٰتُهُۥ﴾، وبهذا يكون المعنى: «هذا الكتاب الذي أنزله الله على محمد ﷺ وهو القرآن أحكمت آياته»[2]؛ أي: كله محكم، وقيل: «التنكير للتعظيم؛ أي

---

(١) الكتاب والقرآن قراءة معاصرة.

(٢) جامع البيان للطبري (٧/ ١٧٩).

هو كتاب عظيم، فصار التنكير يعني التوصيف، ولذلك جاز الابتداء بالنكرة، ولك أن تجعل (أحكمت) صفة مخصصة، وهي مسوغ آخر للابتداء بالنكرة»[1].

٢ ـ الخطأ في الاستدلال:

أما استدلاله بالآية على أن بعض الكتاب محكم ـ مع تسليمي بأن الآيات المحكمات لا تشمل كل آيات الكتاب ـ فإن استدلاله بالآية في غير موضعه؛ لأن معنى الإحكام والتشابه في الآيتين السابقتين غير معنى التشابه والإحكام في آية آل عمران، وهذا ما ذهب إليه جميع المفسرين، مثل: القرطبي[2]، والألوسي[3]، والطبري، والطاهر بن عاشور[4]، حيث قال:

«وقد دلت آيات أخر على أن القرآن كله محكم، قال تعالى: ﴿كِتَٰبٌ أُحۡكِمَتۡ ءَايَٰتُهُۥ﴾ [هود: ١]، وقال: ﴿تِلۡكَ ءَايَٰتُ ٱلۡكِتَٰبِ ٱلۡحَكِيمِ﴾ [يونس: ١]، والمراد أنه أحكم وأتقن في بلاغته، كما دلت آيات على أن القرآن كله متشابه. قال تعالى: ﴿ٱللَّهُ نَزَّلَ أَحۡسَنَ ٱلۡحَدِيثِ كِتَٰبٗا مُّتَشَٰبِهٗا مَّثَانِيَ﴾ [الزمر: ٢٣].

والمعنى أنه متشابه في الحسن والبلاغة، وهو معنى ﴿وَلَوۡ كَانَ مِنۡ عِندِ غَيۡرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُواْ فِيهِ ٱخۡتِلَٰفٗا كَثِيرٗا﴾ [النساء: ٨٢].

فلا تعارض بين هذه الآيات وآية آل عمران، لاختلاف المراد بالإحكام والتشابه في مواضعها حسب ما تقتضيه المقامات» اهـ.

وهذه هي الطريقة الصحيحة للجمع بين الآيات التي ظاهرها التعارض، لا كما فعل د. شحرور من مخالفة قواعد اللغة حتى يعضد مذهبه.

➢ ثانيًا: موقف د. نصر أبو زيد من تفسير القرآن بالقرآن:

يحاول د. نصر أبو زيد أن يقنع المسلمين بأن يطرحوا المعاني الحرفية للآيات جانبًا، وأن يفهموا القرآن بالمعاني المجازية، ويحاول التدليل على أن الدلالة الحرفية للآيات غير مقصودة عن طريق جمع آيات أخرى ـ وهي طريقة تشبه تفسير القرآن بالقرآن ـ استخدم فيها الحق ﷻ ما جرى على ألسنة العرب

---

(١) التحرير والتنوير (١١/ ٣١٤) بتصرف.
(٢) انظر: الجامع (٤/ ١٠).
(٣) روح المعاني (٣/ ٨٢).
(٤) التحرير والتنوير (٣/ ١٥٦).

من تشبيهات واستعارات وصور بلاغية، ليوهم القارئ بجواز إطلاق المعاني المجازية على آيات القرآن مطلقًا وبدون دليل.

فيقول: «الذي نستشهد به هنا من النص هو اعتراضه على قراءة اليهود ـ أو بالأحرى فهمهم ـ للآيات التي تطلب من المؤمنين أن يقرضوا الله قرضًا حسنًا (المائدة: ١٢، الحديد: ١٨، التغابن: ١٧، الحديد: ١١، المزمل: ٢٠) فقد طرح اليهود للآيات فهمًا حرفيًا جعلهم يقولون: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ فَقِيرٌ وَنَحْنُ أَغْنِيَآءُ﴾ [آل عمران: ١٨١]، وحين نزل تحريم الربا عصب الاقتصاد عند اليهود آنذاك، قالوا: (عجيب أمر رب محمد، كيف يمنعنا أخذ الربا ويعطينا إياه؟!). اعتراض النص على فهم اليهود الحرفي لتلك الآيات يمثِّل لنا مؤشّرًا دالًّا على ضرورة القراءة المجازية.

وهكذا قرأ المسلمون كل ما ورد في القرآن عن بيع المؤمنين أنفسهم وأموالهم لله في مقابل الجنة، وكذلك فهموا كل ما ورد من وصف للعلاقة بين الله والمؤمنين بأنها علاقة (تجارة). إن مفردات التجارة والقرض والبيع والشراء ومثيلتها مفردات لغوية تنتمي إلى مجال دلالي محدد، وكثرة ورودها في النص القرآني تكشف عن انعكاس الواقع الثقافي دلاليًا في النص، ولكن ورودها المجازي لا الحقيقي كاشف عن أن الانعكاس ليس آليًا؛ إذ للنص آلياته اللغوية الخاصة التي يُعد المجاز من أهمها.

والخطاب الديني المعاصر لا يعارض التأويل المجازي للنماذج السالفة من النص القرآني؛ بل يؤكد هذا التأويل ملحًّا على طابعه البلاغي، ولأنه خطاب لا ينطلق من فهم علمي للنصوص يناقض نفسه حين يرفض تأويل صورة الملك والمملكة وكل ما يساندها من صور جزئية ـ كالعرش والكرسي ـ تأويلًا مجازيًّا، ويتمسك بدلالتها الحرفية تمسكًا يكشف عن الطابع الأيدلوجي له»[1].

التحليل:

١ ـ يريد د. نصر أن يوقع القارئ في أحد اختيارين.

---

(١) نقد الخطاب الديني (ص٢٠٨).

- إما رفض المجاز كلية، وبالتالي الوقوع فيما وقع فيه اليهود.

- أو إثبات المجاز كلية، وبالتالي موافقته على تأويل آيات الصفات، والعرش، والكرسي، والشياطين، والجن... وغيرها.

٢ - يستدل بورود المجاز في بعض آيات القرآن - وهو مما يقره أكثر المفسرين - على أن لغة القرآن لغة مجاز، ويطبق ذلك في سائر الآيات.

٣ - يرمي أقوال المفسرين بالتناقض، فيقول: (ولأنه خطاب لا ينطلق من فهم علمي للنصوص يناقض نفسه...).

✖ الرد:

الاحتمالان اللذان وضعهما الدكتور نصر يتساويان في الفساد، ومرفوضان، وذلك لأن:

- رفض المجاز كلية خروج عن معهود العرب في الكلام؛ إذ المجاز مما عرفوه واستخدموه في الكلام، والقرآن نزل على معهودهم، ولكن له ضوابط وقرائن، وليس مطلقًا، وإلا فقدت اللغة قيمتها كوسيلة للتفاهم بين أهل اللسان الواحد.

وكذلك إثبات المجاز وإطلاقه بدون قرائن ولا ضوابط يستحيل عقلًا في لغة البشر؛ إذ يستحيل مع إطلاقه فهم مراد المتكلم، وتتحول اللغة من وسيلة للتبيين إلى وسيلة للإبهام والتضليل. وقد سبق الرد على ادعائهم أن لغة القرآن لغة مجاز بما يغني عن إعادته هنا[1].

فإذا كان إطلاق المجاز بدون قرينة مستحيلًا في كلام البشر، فكيف في كلام الله تعالى الذي وصفه بأنه ﴿هُدًى لِّلنَّاسِ﴾ وذكر أن الهدف من إنزاله هو إخراج الناس من الظلمات إلى النور، قال تعالى: ﴿كِتَٰبٌ أَنزَلْنَٰهُ إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ ٱلنَّاسَ مِنَ ٱلظُّلُمَٰتِ إِلَى ٱلنُّورِ بِإِذْنِ رَبِّهِمْ إِلَىٰ صِرَٰطِ ٱلْعَزِيزِ ٱلْحَمِيدِ﴾؟؟ [إبراهيم: ١].

فآيات الإنفاق التي ذكرها د. نصر ﴿مَّن ذَا ٱلَّذِى يُقْرِضُ ٱللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا﴾

---

(١) انظر: الباب الأول، الرد على شبهة جواز تغيير معاني القرآن، طبقًا لتطور اللغة.

معناها الحرفي: أن الله محتاج للمال؛ لأن معنى القرض: «ضرب من القطع، وسمي قطع المكان وتجاوزه قرضًا، كما سمي قطعًا، قال: ﴿وَإِذَا غَرَبَت تَّقْرِضُهُمْ ذَاتَ ٱلشِّمَالِ﴾ - أي تجوزهم وتدعهم إلى أحد الجانبين، وسمي ما يدفع إلى الإنسان من المال بشرط رد بَدَله: قرضًا، قال: ﴿مَّن ذَا ٱلَّذِى يُقْرِضُ ٱللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا﴾». اهـ[1].

وهذا المعنى الحقيقي:

١ - محال عقلًا؛ لأن الله تعالى قائم بذاته خالق الخلق، فلا يعقل أن يحتاج لمن خلقه، فهو مستغنٍ عن سواه، فمعطي النعم يستحيل عقلًا أن يعطيها وهو محتاج لها؟ والعقل السليم يحكم باستحالة اجتماع النقيضين، وهما الخلق والرزق اللذان من لوازمهما القدرة والغنى مع الفقر والاحتياج.

٢ - محال نقلًا بدليل قوله تعالى: ﴿وَمَا تُنفِقُوا۟ مِنْ خَيْرٍ فَلِأَنفُسِكُمْ﴾ [البقرة: ٢٧٢]، وقوله جلّ في علاه: ﴿وَلِلَّهِ خَزَآئِنُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ [المنافقون: ٧]، وقوله تعالى: ﴿قُل لَّوْ أَنتُمْ تَمْلِكُونَ خَزَآئِنَ رَحْمَةِ رَبِّىٓ إِذًا لَّأَمْسَكْتُمْ خَشْيَةَ ٱلْإِنفَاقِ﴾ [الإسراء: ١٠٠]، وقوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ يَبْسُطُ ٱلرِّزْقَ لِمَن يَشَآءُ وَيَقْدِرُ﴾ [الرعد: ٢٦]، وقوله تعالى: ﴿وَمَن يَبْخَلْ فَإِنَّمَا يَبْخَلُ عَن نَّفْسِهِۦ وَٱللَّهُ ٱلْغَنِىُّ وَأَنتُمُ ٱلْفُقَرَآءُ وَإِن تَتَوَلَّوْا۟﴾ [محمد: ٣٨].

فالقرآن والأسس العقدية تجعل إرادة المعنى الحقيقي مستحيلة. فقد أثبت القرآن أن كل شيء خزائنه بيد الله، وأنه هو الرزاق، والمال الذي بين أيدينا هو مال الله، وهو سبحانه قد أمرنا أن ننفقه فيما يريده هو، وأن الله غير محتاج لإنفاقنا، ولكن من أنفق فقد قدّم لنفسه، ونص ﷻ على أننا الفقراء وهو الغني.

وهذه وغيرها كثير تمنع إرادة المعنى الحقيقي.

- وقول اليهود ناشئ عن عقيدتهم التي يُجسمون فيها الله تعالى ويصفونه بصفات البشر - تعالى الله عن ذلك علوًّا كبيرًا -، ففي التوراة أنه نزل فصارع يعقوب وصارعه يعقوب، وقال له يعقوب: أنت خلقت الفقر والمرض فلن

---

(١) انظر: المفردات للراغب، باب: (قرض).

أتركك حتى تفعل كذا وكذا. . . إلى آخر كذباتهم ـ تعالى الله عن ذلك علوًّا كبيرًا ـ.

فليس قولهم: ﴿يَدُ ٱللَّهِ مَغْلُولَةٌ﴾ [المائدة: ٦٤]. . . وغيرها ناشئًا عن الفهم الحرفي للقرآن، وليس في القرآن ما يدل على ذلك من قريب أو من بعيد. ولكنه ناشئ عن الفهم المريض، والمعرفة السقيمة لصفات الله تعالى، التي استقوها من أهل الأديان الوثنية؛ كالهندوسية والمجوسية وغيرها.

هذا في آيات الإنفاق، أما في تفسير آيات البيع والشراء والمبادلة، فالعقل يحكم باستحالة وجود شبه بين تلك الحالة وحال البائع الذي يعطي ما يملكه بمقابل، فنحن لا نملك شيئًا ولا نستحق مقابلًا، كما أن المقابل ليس مساويًا للسلعة ولا قريبًا منها.

كذلك النقل، ففي الحديث: «إن أدنى أهل الجنة منزلة، من له مثل ملك من ملوك الدنيا. . . ومثله ومثله. . . . .» خمس مرات.

فأين التشابه؟ وأين البيع؟ وأين الشراء؟.

كما قد صرحت الأحاديث النبوية الشارحة للقرآن، أن العمل سبب لدخول الجنة وليس ثمنًا لها، فقال ﷺ: «لن يدخل أحد الجنة بعمله»، قالوا: ولا أنت يا رسول الله؟ قال: «ولا أنا، إلا أن يتغمدني الله برحمة منه وفضل»[1].

وذلك من وجوه كثيرة من أوضحها: أن المؤمن قد يطيع الله عشر سنين أو عشرين سنة أو ستين سنة فيكافئه سبحانه بالخلود في الجنة.

ولذا قيل: «نية المؤمن خير من عمله»، فالمؤمن ينوي أنه إذا عاش أبدًا أطاع الله أبدًا، ولذا يكافئُه الله سبحانه بنيته، رغم أنه لم يعمل بذلك. ويزيده الحسنة بعشر أمثالها إلى سبعمائة ضعف.

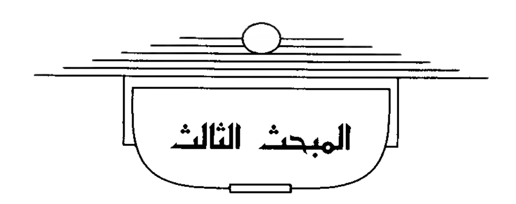
فأين ذلك من البيع والشراء والتجارة؟؟!!

---

(١) صحيح البخاري، كتاب المرض، رقم (٥٢٤١)، صحيح مسلم، كتاب صفة القيامة والجنة والنار، رقم (٥٠٤٠).

كل هذه الأمور والقرائن تجعل إرادة المعنى الحقيقي مستحيلة، وتجعل المعنى المجازي هو المتعين فهمه من الآيات.

فآيات القرآن الكريم، منها ما له قرينة تصرفه عن المعنى الحقيقي للمعنى المجازي، وهذه لا نعترض عليها؛ لأن القول بالمجاز فيها يقترن بدليل، ومنها ما لا تصحبه تلك القرينة، وهذا القسم هو ما يعد إطلاق المجاز لفهمه دون قرينة مما لا يقبله العقل أو اللغة، ولا دليل عليه من صحيح النقل.



المبحث الثالث

موقفهم من تفسير القرآن بالسنَّة

الناظر في كتابات العلمانيين عمومًا يلاحظ التطاول الشديد على مقام النبوة، ووصف المقام الرفيع للنبي ﷺ وسنته عند المسلمين بأنه وليد مبالغات فارغة وعقائد شعبية وعقليات دوغمائية.

ففي حين يعلم كل مسلم أن شهادة «أن محمدًا رسول الله» متممة لشهادة «لا إله إلا الله»، وأنه لا يصح الدخول في الإسلام دون الرضا بالنبي ﷺ رسولًا، وأن من مقتضيات تلك الشهادة ضرورة محبته ﷺ القلبية؛ لقوله ﷺ: «لا يؤمن أحدكم حتى أكون أحب إليه من ولده ووالده والناس أجمعين»[1]، واتباعه ﷺ قولًا وعملًا ـ يخرج علينا العلمانيون كل يوم بمقولات غريبة في شكلها ومضمونها ـ عن هذا الدين ـ فشكلها مترع بالكلمات الشنيعة، والألفاظ الجريئة على سيد المرسلين ﷺ، ومضمونها خالٍ عن الدليل، مليء بالتناقضات. وليت هؤلاء العلمانيين قد تعلموا من أسيادهم الغربيين حسن الأدب، فما سمعنا أحدًا منهم ـ فيما أعلم ـ تطاول على عيسى عليه السلام أو تجرأ بانتقاصه أو انتقاص أمه[2].

وأذكر على سبيل المثال د. محمد أركون، هذا وإن كانت هذه الظاهرة شديدة الوضوح في محمد أركون ـ كما سأدلل ـ إلا أنها أقل وضوحًا ـ مع وجودها ـ في كتابات الآخرين. ففي أغلب الأحيان يذكرون النبي ﷺ باسمه المجرد، أو بأسماء غريبة لا يقال عنها إلا أنها سوء أدب، وقلة دين مثل:

---

(١) صحيح البخاري، كتاب الإيمان، باب حب الرسول من الإيمان، رقم (١٣)، وصحيح مسلم، كتاب الإيمان، باب وجوب محبة رسول الله أكثر من الأهل والولد والوالد، رقم (٦٣).

(٢) مع كوننا نرفض هذا التطاول، فعيسى نبي الله وكلمته عليه السلام.

«البطل، الوسيط»، كما إني لم أعثر لهم على تسليمة واحدة على النبي [ﷺ][1] في وسط كتاباتهم الكثيرة.

يقول د. أركون: «وتتم عملية التوصيل عن طريق وسيط ذي مكانة متميزة وسلبية في آنٍ معًا هو: محمد، إنه مجرد ناقل للوحي. وفي الواقع الجزء الخرافي من سيرة النبي [ﷺ] هو الأكثر إضاءة وأهمية، إذا ما أردنا القيام بدراسة النشأة التاريخية والسيكولوجية للوعي الإسلامي»[2].

ويقول: «بدلًا من الاكتفاء بأحداث التضاد العقيم بين التاريخ الوضعي والاختزال من جهة، والعقائد الشعبية والتهويلات والمبالغات المفرغة من حقيقتها من جهة أخرى، فإنه قد أصبح اليوم ممكنًا توحيد حقل المعرفة عن طريق إعادة قراءة سيرة النبي [ﷺ] ضمن التوجهات الثلاثة:

١ ـ المنشأ النفسي والاجتماعي والثقافي للخيال الإسلامي الشائع، ثم وظائف هذا الخيال.

٢ ـ فن القص أو أسلوب السرد مأخوذ لموقع أو وسيلة لإنتاج كل دلالة تغذي الخيال بشكل خاص ـ أقصد بذلك الإخراج المسرحي للحكاية، ونسج حبكة من الأحداث الواقعية ـ من أجل تشكيل رؤية معينة أو تحوير الماضي من أجل دمجه في النظام الجديد للعقائد والممارسات التاريخية، وهذا ما نقلته السيرة النبوية عن القرآن.

٣ ـ الشروط التاريخية والثقافية لتحول الخيال الجماعي وتغيره؛ أي المرور من الخرافة أو الأسطورة إلى رحلة التاريخ الحقيقي المعاش والمفهوم وكأنه أيديولوجيا»[3].

المتفحص لتلك الأقوال يظهر له بوضوح:

١ ـ مدى التطاول غير المسبوق على مقام النبوة في قوله: (مكانة سلبية، الجزء الخرافي، مبالغات مفرغة من حقيقتها، الرؤية القوية. . .).

---

(١) كل تسليمة مكتوبة في وسط كلام د. أركون موضوعه بين قوسين لبيان أنها مدرجة من قِبَلي وليست من كلام المؤلف (د. أركون).

(٢) الفكر الإسلامي قراءة علمية (ص٧٢).

(٣) الفكر الإسلامي قراءة علمية (ص٧٦).

٢ ـ القول بأن السيرة النبوية ليست شارحة للقرآن وإنما هي مجموعة من الروايات التي أخرجت إخراجًا محبوكًا من الرواة والعلماء، حتى ينشئوا مجموعة من الاعتقادات الخرافية والشعبية الوهمية حول النبي ﷺ، وهذا هو المنشأ النفسي والاجتماعي للخيال الإسلامي.

٣ ـ الحاجز النفسي المتكون بسبب الظروف الاجتماعية والنفسية تمنع المسلم من التفكير في هذا العذر فيظل لا يفكر فيه، وبالتالي يظل حيًّا في القلوب، لكن لو فكر فيه الإنسان لأدرك أنه أساطير وخيال اجتماعي تاريخي.

ونتيجة لهذه المعتقدات الفاسدة كانت محاولاتهم لإسقاط أهم مصدر من مصادر التفسير، ألا وهو تفسير القرآن بالسنة، ولست بصدد التدليل ـ في هذا البحث ـ على حجية السنة، وبيان مكانتها في الشرع، وحكم منكرها، لا لقلة أهمية هذا الأمر؛ بل لعظمه وعدم اتساع البحث لنقل ما قاله علماء الأصول[(١)] والعقيدة في هذا الأمر، ولكن أكتفي هنا بتسجيل مواقفهم من تفسير القرآن بالسنة الذي هو من أهم عناصر المنهج الصحيح للتفسير.

* المطلب الأول *

عدم الاعتماد على الأحاديث النبوية في تفسير القرآن وردّ الصحيح منها

عند استقرائي لكتب العلمانيين وما نثروه بداخلها من آيات وفسروها، وجدت أن الاستدلال على التفسير بأحاديث النبي ﷺ يكاد يكون معدومًا، فالأحاديث الصحيحة الصريحة في تفسير القرآن لا يوردونها بحجة أنها تفسيرات تاريخية غير ملزمة وغير مناسبة لنا اليوم.

ففي تفسير المفردات القرآنية:

فسر د. شحرور الصُّور، الساعة، اللوح المحفوظ... وغيرها ـ مما يعتبر حقائق شرعية لا يُعلم معناها إلا من جهة الشرع ـ تفسيرات خاطئة محدثة، مبنية على مغالطات لغوية، ضاربًا بالأحاديث التي فسرت تلك الأمور عُرض الحائط.

---

(١) انظر: حجية السنة للحفناوي، وأبو شهبة.

فقد فسر النبي ﷺ الصور بأنه «قرن ينفخ فيه»[1].

وفسَّر الساعة بما تواترت به الأحاديث من قيام الناس لرب العالمين.

أما د. شحرور فقد أعرض عن كل هذا وفسر «النفخ في الصور، وقيام الساعة» بصراع المتناقضات الماركسي، وكذلك أنكر وجود العرش واللوح المحفوظ، رغم ثبوتهما بالقرآن والحديث الصحيح.

وكذا أنكر وجود الجنة والنار رغم ثبوت رؤية النبي ﷺ لهما يقظة في الإسراء والمعراج. وكذلك د. نصر أبو زيد، فقد أنكر كثيرًا من الحقائق التي قد فسرها لنا النبي ﷺ بالأحاديث الصحيحة، مثل: وجود الجن، الشياطين، السحر، والحسد[2]، وأنكر العرش والكرسي، وأنكر وجود القرآن في اللوح المحفوظ، وقال عنها: إنها اعتقادات أسطورية[3]، معرضًا عن كل الأحاديث الصحيحة الواردة في هذه الأمور.

ولم يعترف د. شحرور بأنه قد خالف في هذا المناهج المتبعة في علم التفسير؛ بل ادعى أن له سلفًا في هذا، وهو رأي ابن فارس، حيث ادعى في بداية كتابه أنه التزم بمنهج لغوي محدد، وذكر أربع علماء من علماء اللغة، وزعم أن هؤلاء هم معتمده، وكتبهم هي مرجعه فيما ذهب إليه من آراء.

وعند مراجعة ما ذهب إليه، ومقارنتها بآراء العلماء المذكورين وجدت أن هذه الادعاءات كاذبة؛ فابن فارس وغيره من علماء العربية بريئون من أقواله براءة الذئب من دم ابن يعقوب.

فقد عمد الدكتور شحرور إلى تحليل الكلمات القرآنية لغويًّا، والبحث عن أصلها ومعناها معرضًا عن المعنى الشرعي لها، وادعى أن هذه الطريقة هي طريقة العلماء المذكورين فقال: «لقد عبر القرآن عن الطفرة المفاجئة بعبارة ﴿وَنُفِخَ فِي ٱلصُّورِ﴾ [الزمر: ٦٨]. و«نفخ» في اللسان العربي أصل صحيح يدل على

---

(١) أخرجه أحمد من حديث عبد الله بن عمرو بن العاص، وصححه الألباني (٣٧٥٧).
(٢) نقد الخطاب الديني (ص٢٠٥ ـ ٢٠٧).
(٣) نقد الخطاب الديني (ص١٩٨).

انتفاخ وعلو، ويقال: انتفخ النهار؛ أي علا، ومنه «نفخ في النار» وذلك لكي يسرع في إشعالها وتعلو. ولفظ «الصور» جاءت من «صير» وهو أصل صحيح، وتعني المآل والمرجع، ومن ذلك صار يصير صيرًا وصيرورة، ويقال: أنا على صير من أمري؛ أي إشراف على قضائه، وذلك الذي يصار إليه.

فالنفخ في الصور تعني التسارع في تغير الصيرورة «المآل»، وهذا ما يسمى بالطفرة. ويوجد نوعان من التسارع في تغير الصيرورة، عبّر عنهما بالنفخة الأولى للصور والنفخة الثانية. والنفخة الأولى لها مصطلح خاص هو الساعة. وسميت الساعة؛ لأن هلاك هذا الكون قائم فيها، وهي حتمية تقتضيها بنية هذا الكون المادي الثنائي. وقد جاءت الساعة من «سوع» وهو استمرار الشيء «١» ومضيه «٢»، «١ و٢» هما العنصران المتناقضان داخليًّا في الوجود المادي الحالي للكون؛ أي أن يستمر على ما هو عليه أو ينتهي، وانتهاؤه يكون عند النفخة الأولى في الصور. فقولنا: جاءنا بعد سوع من الليل وسواع؛ أي بعد هدء منه، وذلك أنه شيء يمضي ويستمر. فالساعة تدل على مضي واستمرار معًا، فالمستمر هو الوجود المادي، والمضي هو انتهاء عمل قوانين المادة السائدة في هذا الكون ليحل محلها عمل قوانين جديدة في كون مادي آخر. وبمعنى الهدوء والمضي جاء قوله تعالى: ﴿وَيَوْمَ تَقُومُ ٱلسَّاعَةُ يُقْسِمُ ٱلْمُجْرِمُونَ مَا لَبِثُوا۟ غَيْرَ سَاعَةٍ﴾ [الروم: ٥٥]، ومنه نستنتج أن عذاب القبر بالمفهوم السائد لا وجود له. ففي المعنى الأول للساعة يقول: ﴿وَيَوْمَ تَقُومُ ٱلسَّاعَةُ﴾، وهو الانفجار، المضي بعد الهدوء. والمعنى الثاني الهدوء والاستمرار لفترة زمنية في قوله: ﴿يُقْسِمُ ٱلْمُجْرِمُونَ مَا لَبِثُوا۟ غَيْرَ سَاعَةٍ﴾»[1].

ومع كل الأخطاء اللغوية التي ذكرها، مثل صور من (صار ـ يصير ـ صيرورة).

وهذا خطأ؛ لأن الواو في صور لا يمكن أن تكون منقلبة عن ياء في (ص، ي، ر).

---

(١) الكتاب والقرآن قراءة معاصرة (ص٢٣٦، ٢٣٧).

ولكن صُور[1] هذه اسم ـ جامد غير مشتق ـ للقرن الذي ينفخ فيه ليحدث صوتًا، ولا علاقة له بالفعل صار.

وعلى فرض أن للفظة «الصور» أصلًا، فالفعل الذي قد يكون أصلها هو فعل «صار» الذي هو «أماله» من باب: قال وباع، ومنه قوله تعالى: ﴿فَصُرْهُنَّ إِلَيْكَ﴾ [البقرة: ٢٦٠] أي: وجههن إليك، وصار الشيء إذا قطعه. هذا من الناحية اللغوية.

أما إذا أضفنا إلى ذلك التناقض في المنهج ـ الذي وقع فيه السيد الدكتور ـ حيث إنه ناقض كلام ابن فارس وجميع اللغويين غير ابن فارس الذين قالوا بأن الحقائق الشرعية[2] مقدمة على الحقائق اللغوية في استعمال الشارع، وإن كل من له عرف يُحمل كلامه على عرفه[3].

وقد نقل السيوطي عن ابن فارس، قال: «قال ابن فارس في فقه اللغة ـ باب معرفة الأسماء الإسلامية: كانت العرب في جاهليتها على إرث من إرث آبائهم في لغاتهم وآدابهم ونَسائكهم وقرابينهم، فلما جاء الله تعالى بالإسلام حالت أحوال، ونسخت ديانات، وأُبطلت أمور، ونُقلت من اللغة ألفاظ من مواضع إلى مواضع أخر، بزيادات زيدت، وشرائع شرعت، وشرائط شرطت، فعفى الآخر الأول[4].

فكان مما جاء في الإسلام ذكر المؤمن، والمسلم، والكافر، والمنافق، وإن العرب إنما عرفت المؤمن من الأمان والإيمان، وهو التصديق، ثم زادت الشريعة شرائط وأوصافًا بها سمي المؤمن بالإطلاق مؤمنًا. وكذلك الإسلام

---

(١) انظر: لسان العرب، مختار الصحاح، باب: (ص ي ر) و صور.

(٢) الحقائق الشرعية: هي ما عُرفت فيه التسمية من جهة الشرع. انظر: المذكرة في أصول الفقه (ص١٧٤).

(٣) انظر: البحر المحيط للزركشي (٣/ ٤٧٣)، شرح الكوكب المنير (٣/ ٤٣٣)، الإحكام للآمدي (٣/ ١٥)، فتح الباري (١/ ١٣، ٢٧٦، ٢/ ٢٠٩)، أضواء البيان (٣/ ١٠٠، ٦/ ٥٢٢)، تفسير النصوص (٢/ ١٣٨)، نقلًا عن قواعد التفسير لخالد السبت (١/ ١٥١).

(٤) ترك المؤلف هناك فقرات طويلة، فارجع إليها إن شئت (ص٤٤) من الصاحبي لابن فارس.

والمسلم، إنما عرفت منه إسلام الشيء؛ ثم جاء في الشرع من أوصافه ما جاء؛ وكذلك كانت لا تعرف من الكفر إلا الغطاء والستر؛ فأما المنافق فاسم جاء به الإسلام لقوم أبطنوا غير ما أظهروه، وكان الأصل من نافقاء[1] اليربوع؛ ولم يعرفوا في الفسق إلا قولهم: فسقت الرطبة، إذا خرجت من قشرها، وجاء الشرع بأن الفسق الإفحاش في الخروج عن طاعة الله تعالى.

ومما جاء في الشرع: الصلاة، وأصله في لغتهم الدعاء، وقد كانوا يعرفون الركوع والسجود، وإن لم يكن على هذه الهيئة.

قال أبو عمرو: أسجد الرجل: طأطأ رأسه وانحنى. وأنشد:

فقلن له: اسجد لليلى فأسجدا

يعني البعير إذا[2] طأطأ رأسه لتركبه، وكذلك الصيام أصله عندهم الإمساك، ثم زادت الشريعة النية، وحظرت الأكل والمباشرة وغيرهما من شرائع الصوم. وكذلك الحج، لم يكن فيه عندهم غير القصد، ثم زادت الشريعة ما زادته من شرائط الحج وشعائره. وكذلك الزكاة لم تكن العرب تعرفها إلا من ناحية النماء، وزاد الشرع فيها ما زاده. وعلى هذا سائر أبواب الفقه؛ فالوجه في هذا إذا سُئل الإنسان عنه أن يقول فيه اسمان: لغوي وشرعي، ويذكر ما كانت العرب تعرفه، ثم جاء الإسلام به»[3].

ومن هذا يتبين أن رأي ابن فارس في هذه المسألة ـ كغيره من العلماء، كما سبق أن أوضحت ـ هو أن كثيرًا من ألفاظ القرآن، فيما يتعلق باليوم الآخر والحساب والغيبيات قد فسرها النبي ﷺ ـ باعتباره موكلًا من الله بالبيان، وله سلطة التشريع المستقلة عن القرآن ـ ونقلها من المعنى اللغوي إلى معنى آخر شرعي، ولا بد لمعرفة معناها الوارد في القرآن أو السنة من النظر إلى المعنى الشرعي وليس اللغوي.

فالساعة معناها اللغوي أنها جزء من الليل أو النهار، ولكن نقلت على

(١) في اللسان: سمي المنافق منافقًا لأنه نافق كاليربوع، وهو دخوله نافقاءه.
(٢) في اللسان: يعني بعيرها أنه طأطأ رأسه لتركبه. ورواية اللسان: وقلن له.
(٣) انظر: المزهر في اللغة للسيوطي (١/ ٢٩٤).

لسان الشارع إلى معنى آخر شرعي، وهو يوم الدين، أو يوم الحساب.

والصور في اللغة هو القرن المعروف، واستخدم في لغة القرآن أيضًا بمعنى القرن الذي ينفخ فيه، لكنه قرن من نوع خاص يؤدي النفخ فيه إلى موت جميع الخلائق.

فهذه اللفظة قد أصبحت حقيقة شرعية بعد أن فسرها النبي ﷺ في الحديث، فقال: «كيف أنعم وصاحب الصور قد التقمه وأصغى سمعه وحنى جبهته ينتظر متى يؤمر»، فقالوا: يا رسول الله وما تأمرنا؟ قال: «قولوا حسبنا الله ونعم الوكيل»[1].

وسُئل ﷺ: ما الصور؟ فقال ﷺ: «قرن ينفخ فيه»[2].

وكذلك الساعة التي هي جزء من الليل أو النهار في اللغة، لكن في عرف الشارع هي اليوم الذي يبعث فيه الخلائق للحساب. وليست هي اختلاف قوانين طرح الأضداد كما يقول المؤلف، وإلا كانت الماركسية ـ أي صراع المتناقضات الداخلي ـ من وحي الله، كما سيكون معنى الآية: ﴿يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلسَّاعَةِ أَيَّانَ مُرْسَىٰهَا ۖ قُلْ إِنَّمَا عِلْمُهَا عِندَ رَبِّى ۖ لَا يُجَلِّيهَا لِوَقْتِهَآ إِلَّا هُوَ ۚ ثَقُلَتْ فِى ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ۚ لَا تَأْتِيكُمْ إِلَّا بَغْتَةً ... ﴾ [الأعراف: ١٨٧].

والمعنى الشرعي للساعة قد وضحه النبي ﷺ عندما سُئل عن الساعة، فقال: «ويحك إن الساعة آتية فما أعددت لها؟»[3].

وفي صحيح مسلم في الحديث الذي يصف القوم الأشرار الذين تقوم عليهم الساعة فيقول: «فعليهم تقوم الساعة حيث ينفخ في الصور فيصعقون، وأول من يصعق رجل يلوط[4] حوضه فيصعق ويصعق الناس، ثم يرسل الله المطر الذي تنبت منه أجساد الناس، ثم ينفخ فيه أخرى فإذا هم قيام ينظرون،

---

(١) صحيح الجامع (٤٤٦٨).

(٢) رواه أحمد عن عبد الله بن عمرو بن العاص، وصححه الألباني في صحيح الجامع الصغير (٣٧٥٧).

(٣) انظر: فتح الباري (٧/ ٥١)، شرح النووي على مسلم (١٦/ ١٨٥).

(٤) يلوط: أي يطينه ويصلحه.

ثم يقال: يا أيها الناس هلموا إلى ربكم، وقفوهم إنهم مسئولون، ثم يقال: أخرجوا بعث النار، فيقال: من كم؟ فيقال: من كل ألف تسعمائة وتسعة وتسعين، فذلك يوم يجعل الولدان شيبًا»[١].

وكذلك الجنة: التي هي في اللغة الحديقة كثيرة الأغصان ـ لكن في عُرف القرآن ـ نقلت إلى جنة المتقين التي هي ثواب الله لهم، إلا أن يدل السياق على أن المراد هو جنة أرضية بشرية مثل قصة صاحب الجنة في سورة الكهف أو في سورة القلم.

وكذلك النار والصراط، وغيرها من الألفاظ الواردة في اللغة، لكن نقلها الشارع إلى معانٍ أخر، فصارت حقائق شرعية مقدمة على الحقائق اللغوية، وغيرها كثير من ألفاظ القرآن التي قد وضحها النبي ﷺ، فلا يجوز العدول عن عُرف الشرع في معناها.

➢ **وفي تفسير الآيات:**

من التفاسير الثابتة عن المعصوم ﷺ تفسير «المغضوب عليهم والضّالين» في سورة الفاتحة بأنهم اليهود والنصارى، وعلى الرغم من ذلك يرفض العلمانيون ذلك التفسير، تارة لعدم مناسبته لمصلحة الوحدة الوطنية، وتارة لمعارضته لفكرة وحدة الأديان المزعومة.

يقول الأستاذ أحمد عبد المعطي حجازي: «ونحن نعرف أن النصوص القديمة ليست مقطوعة الصلة بالمجتمعات القديمة، وأن نظام الحكم ومكانة المرأة وحقوق الإنسان وواجباته، وعلاقة الدين بالسلطة في هذه النصوص تعبير عن واقع قديم لم يعد موجودًا ولم نعد في حاجة إليه».

فعندما يذهب بعض المفسرين إلى أن «المغضوب عليهم والضّالين» في سورة الفاتحة هم أصحاب الديانات الأخرى يفسرون عصرهم، ويعبرون عن صراعاته أكثر مما يفسرون القرآن، فمن واجبنا اليوم أن نراجع هذا التفسير في

---

(١) صحيح مسلم، كتاب الفتن وأشراط الساعة، باب في خروج الدجال ومكثه في الأرض ونزول عيسى، رقم (٥٢٣٣).

ضوء الواقع الجديد الذي نعيشه»[1].

ويقول د. أحمد جمال أبو المجد: «والذين يسرفون في الإلحاح على تميز الإسلام والمسلمين تميزًا شاملًا مطلقًا، محجوجون بنصوص القرآن الكريم التي تصف أنبياء الله قبل نبينا ﷺ بوصف الإسلام: ﴿مَا كَانَ إِبْرَٰهِيمُ يَهُودِيًّا وَلَا نَصْرَانِيًّا وَلَٰكِن كَانَ حَنِيفًا مُّسْلِمًا﴾ [آل عمران: ٦٧].

وهم محجوجون كذلك بحقيقة وحدة الإنسانية ووحدة صدر الأديان السماوية، وبأنه العهد الذي أخذ بحمل الأمانة، وإنما أخذ على آدم أبي البشرية وعلى بنيه مسلمين وغير مسلمين ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنۢ بَنِىٓ ءَادَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا۟ بَلَىٰ﴾ [الأعراف: ١٧٢]»[2].

- أما د. محمد عمارة - قبل رجوعه عن الفكر العلماني ومحاربته - فقد ذهب إلى أن «تقسيم الناس إلى «مؤمنين وكفار» مرفوض؛ لأن ذلك التقسيم قد ارتبط بالعصور الوسطى وعهود الظلام»[3]، ويقول: «فإن من توقف من أهل الكتاب من أتباع شرائع الرسل عند التصديق برسالة رسلهم، وأبوا التصديق برسالة محمد ونبوته مع توحيدهم وعملهم الطاعات. فإن هذا التوقف لا يخرجهم من إطار الدين الواحد، ولا حظيرة التدين بالإسلام، فموقفهم هذا هو «انحراف» والفرق بين من يؤمن بمحمد وبكل الرسل، وبين الذين يجحدون نبوة محمد ورسالته مع توحيدهم وعملهم الطاعات، تمثل الفرق بين إيمان المؤمن الخالي من البدع وبين إيمان من تشوب البدع إيمانه»[4].

- ويقرر د. نصر أبو زيد رأيه في هذه المسألة فيقول: «وليس غريبًا بعد هذا كله - يقصد العبودية للنصوص ولكهنة النصوص - أن يلقن أولادنا في المدارس أن المواطن المسيحي مواطن من الدرجة الثانية يجب أن يحسن المسلم معاملته، ولا يكلفه ما لا يطيق»[5].

---

(١) مقالة له بالأهرام ١٣/٢/٢٠٠٢م.
(٢) د. أحمد كمال أبو المجد عن كتاب حوار لا مواجهة (ص٢٠٧).
(٣) د. محمد عمارة: تيارات اليقظة الإسلامية (ص٨٠).
(٤) الإسلام والوحدة الوطنية (ص٥٠).
(٥) نقد الخطاب الديني (١٣٥).

ويقول: «والآن قد استقر مبدأ المساواة في الحقوق والواجبات بصرف النظر عن الدين واللون والجنس لا يصح التمسك بالدلالات التاريخية لمسألة الجزية.

إن التمسك بالدلالات الحرفية للنصوص في هذا المجال لا يتعارض مع مصلحة الجماعة فحسب، ولكن يضر الكيان الوطني القومي ضررًا بالغًا، وأي ضرر أشد من جذب المجتمع للوراء إلى مرحلة تجاوزتها البشرية في نضالها الطويل من أجل عالم أفضل مبني على المساواة والعدل والحرية»[1].

✖ الـرد:

أولًا: هذا التفسير يرد الحديث الصحيح الوارد عن النبي ﷺ الذي يفسر أن «المغضوب عليهم والضّالين» هم النصارى واليهود.

فقد روى عدي بن حاتم رضي الله عنه مرفوعًا: «فإن اليهود هم المغضوب عليهم، وإن النصارى ضلّال»[2].

وبالتالي هو مخالف لما عليه عامة أهل العلم المعتبرين من اعتبار تفسير القرآن بالسنة أهم مصدر للتفسير بعد كتاب الله، ولا يجوز العدول عما جاء في تفسيرها عنه ﷺ إلى قول غيره؛ لأن تفسير القرآن من أهم المهام التي أرسل النبي ﷺ من أجلها، قال تعالى: ﴿وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ [النحل: ٤٤]، ومن قواعد التفسير في هذا الباب: «إذا عرف التفسير من جهة النبي ﷺ فلا حاجة إلى قول من بعده»[3].

ثانيًا: ادعاء العلمانيين أن المفاهيم الاجتماعية والسياسية السائدة في هذا العصر قد تطورت بحيث تمنع إطلاق لفظ مسلم على المسلمين فقط،

---

(١) نقد الخطاب الديني (ص٢٠٥).

(٢) أخرجه الترمذي في كتاب التفسير، باب سورة الفاتحة، حديث رقم (٢٩٥٣، ٢٩٥٤) (٥/ ٢٠٣). وانظر: صحيح الترمذي، وجامع الأصول (٤٧١).

(٣) انظر: الإيمان الكبير لابن تيمية (٢٧١)، الفتاوى (٧/ ٢٨٦، ١٣/ ٢٧)، طريق الوصول للسعدي (ص٢٠)، فصول في أصول التفسير (ص٨٨) نقلًا عن قواعد التفسير (١/ ١٤٩).

وتحول دون إخراج أهل الكتاب من هذا المسمى ـ لأن في هذا تفرقة تهدد الوحدة الوطنية، والاستقرار، وتتعارض مع المفاهيم الحديثة للمساواة وحقوق الإنسان!!! ـ ادعاء باطل من عدة وجوه:

١ ـ التطور في الشريعة كما مرّ في التعريف اللغوي والاصطلاحي[1] هو دراسة الوقائع والمستجدات وإمكان دخولها تحت حكم منصوص عليه في القرآن.

فهذا القول لا يدخل أبدًا في مفهوم التطور؛ لأن المسلم واليهودي والنصراني ليسوا من المستجدات التي يحتاج للحكم عليهم مزيد من الفهم والدراسة.

ـ فالمفهوم العقدي لكلمة أهل الكتاب معلومة ومقررة منذ فجر الإسلام، وبمنتهى الصراحة بدون مداراة ولا مجاملة.

﴿لَّقَدْ كَفَرَ ٱلَّذِينَ قَالُوٓا۟ إِنَّ ٱللَّهَ ثَالِثُ ثَلَـٰثَةٍ﴾ [المائدة: ٧٣].

﴿وَقَالَتِ ٱلْيَهُودُ عُزَيْرٌ ٱبْنُ ٱللَّهِ وَقَالَتِ ٱلنَّصَـٰرَى ٱلْمَسِيحُ ٱبْنُ ٱللَّهِ ۖ ذَٰلِكَ قَوْلُهُم بِأَفْوَٰهِهِمْ ۖ يُضَـٰهِـُٔونَ قَوْلَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ مِن قَبْلُ ۚ قَـٰتَلَهُمُ ٱللَّهُ ۚ﴾ [التوبة: ٣٠].

بل إن من شك في كفر الكافر فهو كافر، فالشاك في كفر من وصفه الله بالكفر، وادعاء ثبوت اسم المسلم له، عقيدة فاسدة تهدد إيمان الإنسان.

فتغيير الأحكام المتعلقة بأهل الكتاب تعد من باب التبديل والحكم بغير ما أنزل الله، وليس من باب التطوير كما يدعون. والتغيير والتبديل في الأحكام لا يجوز إلا من المشرع، وقد كان من أواخر ما نزل سورة المائدة المليئة بأحكام أهل الكتاب. ولم تنسخ أحكام سورة المائدة ولم تخصص، والأحكام المتعلقة بأهل الكتاب قد عمل بها الصحابة والخلفاء الراشدون من بعد النبي ﷺ، فما هو الجديد الذي طرأ على مفهوم المسلم واليهودي والنصراني بحيث يمكن دراسته وإصدار الحكم عليه؟.

٢ ـ اجتماع اليهود والنصارى والمسلمين في بلد واحدة كان واقعًا حيًّا

---

(١) انظر: الفصل الرابع من الباب الأول.

تعيشه الأمة منذ هجرة النبي ﷺ للمدينة، ولم تقتضِ سلامة الدولة الجديدة والوحدة الوطنية المزعومة إزالة الفروق الدينية.

٣ ـ تمييز أهل الكتاب، واليقين بكفرهم، وتحريم موالاتهم القلبية لا يعني سوء معاملتهم واضطهادهم، كما في أي تميز يحدث بسبب اختلاف لون أو جنس في أي بلد؛ بل لهم حقوق في الإسلام لا تعطى لأي أقليات مهما كانت ديانة الدولة التي يعيشون بها، ومن أمثلة تلك الحقوق:

١ ـ الحماية من الاعتداء الخارجي.

٢ ـ الحماية من الظلم الداخلي.

٣ ـ حرمة أموالهم وأعراضهم.

٤ ـ تركهم وما يدينون.

٥ ـ حرية العمل والكسب.

٦ ـ المساواة في المعاملات المالية.

٧ ـ حرية التنقل والإقامة داخل دار الإسلام»[١].

يحاول العلمانيون وصف الإسلام بالقسوة والشدة في معاملة أعدائه في الدين، ومخالفيه في العقيدة، ويحاولون إخفاء محاسنه، وطمس مفاخره، والتقليل من شأنه، وإن واقع المسلمين ـ حيث كانت تطبق أحكام الجزية ـ يخرس تلك الألسنة.

أ ـ فمن ناحية الواقع النظري:

يقول القرافي رحمه الله[٢]: «إن عقد الذمة يوجب حقوقًا علينا؛ لأنهم في جوارنا وفي حمايتنا وذمتنا وذمة الله تعالى وذمة رسول الله ﷺ ودين الإسلام. فمن اعتدى عليهم ولو بكلمة سوء أو غيبة، فقد ضيع ذمة الله وذمة رسوله، وذمة دين الإسلام»[٣].

---

(١) حقوق الذميين في الشريعة، د. حسين حامد حسان (ص٣١).

(٢) الفروق (٣/ ١٤، ١٥).

(٣) الفروق (٣/ ١٤، ١٥).

وفي معنى البر يقول رَحِمَهُ اللَّهُ: «الرفق بضعيفهم، وسد حاجة فقيرهم، وإطعام جائعهم، وكساء عاريهم، ولين القول لهم، لطفًا منا بهم لا خوفًا ولا طمعًا، والدعاء لهم بالهداية وأن يكونوا من أهل السعادة ونصيحتهم في جميع أمورهم في دينهم ودنياهم، وصون أموالهم وعيالهم وأعراضهم، وجميع حقوقهم ومصالحهم، وأن يُعانوا على دفع الظلم عنهم وإيصالهم إلى جميع حقوقهم»[١].

وفي فقه الأحناف يقول صاحب الدر المختار: «وإذا صار المستأمن ذميًّا يجري القصاص بينه وبين المسلم، ويجب كف الأذى عنه، وتحرم غيبته كالمسلم»[٢].

وعلى هذا أقره أصحاب بقية المذاهب[٣].

ب ـ ومن ناحية الواقع العملي:

روى أبو عبيد في الأموال: (عن جسر أبي جعفر قال: شهدت كتاب عمر بن عبد العزيز إلى عدي بن أرطأة ـ قرئ علينا بالبصرة؛ أما بعد فإن الله ﷻ إنما أمر أن تؤخذ الجزية ممن رغب عن الإسلام واختار الكفر عتيًّا وخسرانًا مبينًا، فضع الجزية على من أطاق حملها. وخل بينهم وبين عمارة الأرض فإن في ذلك صلاحًا لمعاش المسلمين، وقوة على عدوهم، وانظر من قبلك من أهل الذمة قد كبرت سنه وضعفت قوته، وولت عنه المكاسب فأجر عليه من بيت مال المسلمين ما يصلحه، وروي أن أمير المؤمنين عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ مرّ بشيخ من أهل الذمة يسأل على أبواب الناس، فقال: ما أنصفناك إن كنا أخذنا منك الجزية في شبابك ثم ضيعناك في كبرك. قال: ثم أجرى عليه من بيت المال ما يصلحه)[٤].

فهذا واقع المسلمين في عهد عمر بن الخطاب وعمر بن عبد العزيز،

---

(١) المصدر السابق. (٢) المصدر السابق.

(٣) انظر: حاشية ابن عابدين، وروضة الناظرين للنووي في فقه الشافعية (١٠/ ٣٢١)، والمغني لابن قدامة في فقه الحنابلة (١٣/ ١٣٥).

(٤) أبو عبيد: الأموال (ص٤٨).

وقد سجل التاريخ قتال النصارى مع المسلمين ضد الحملات الصليبية لحماية بيت المقدس.

فأي مواطن من الدرجة الثانية يتكلم عنه هؤلاء؟!!

بل هم على قدم المساواة مع المسلمين في كل شيء، إلا في السماح لهم بالدعوة إلى دينهم وعدم موالاتهم.

وفيما عدا ذلك لهم مثل ما للمسلمين، وعليهم مثل ما عليهم، وحسابهم على الله.

فالجزية ليست عقابًا أو عبئًا، ولكنها أقل واجب يؤديه المواطن لجهاز الدولة التي تتكفل بحمايته وتوفير أسباب الحياة الكريمة له.

فلو أن هناك مسلمًا غنيًّا يملك مليون درهم لوجب عليه في زكاة ماله خمسة وعشرون ألف درهم بنسبة ٢,٥٪ وهو القدر الشرعي لفريضته، ولو أن جارًا له مسيحيًا يملك مليون درهم أيضًا لما وجب عليه في السنة كلها إلا ثمانية وأربعون درهمًا؛ أي ما يدفعه المسلم للدولة يزيد على أكثر من خمسمائة ضعف على ما يدفعه المسيحي[١]. فلا اضطهاد ولا ظلم.

ومن هذا يتبين أن تطبيق أحكام الذمة على أهل الكتاب، واليقين بكفرهم وعدم إطلاق لفظ «مؤمن ـ مسلم» عليهم ليس فيه أي ضرر بمصلحة أي دولة ولا خوف على أمنها؛ بل هو الخير كل الخير ﴿وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ ٱللَّهِ حُكْمًا لِقَوْمٍ يُوقِنُونَ﴾ [المائدة: ٥٠].

* المطلب الثاني *

اللامنهجية في الاستدلال على تفسير القرآن بالسنّة

الناظر في محاولات العلمانيين التفسيرية يجد أن استدلالهم بالحديث النبوي في التفسير لا يزيد على عدد أصابع اليد الواحدة، كما أنهم يغفلون تفسير النبي ﷺ للآيات ـ كما سبق أن أوضحت ـ بحجة أنها تفاسير تاريخية

---

(١) حقوق الذميين في الشريعة الإسلامية، حسين حامد حسان (ص٣٢)، ط. تجمع فقهاء الشريعة بأمريكا.

غير ملزمة وغير مناسبة لنا اليوم، فهذه سمة أساسية في منهجهم.

ولكن الأمر المثير للدهشة أنهم يتخلون عن هذا المبدأ ـ تاريخية تفسير النبي ﷺ وعدم احتفاظه بصفة الإلزام ـ في المواضع التي يمكن تأويلها لخدمة أهدافهم.

فقد فسر النبي ﷺ السبع المثاني بأنها الفاتحة في حديث صحيح، ومع ذلك رفض د. شحرور هذا التفسير دون سبب واضح، وخرج علينا بتفسير جديد للسبع المثاني، استدل فيه استدلالًا خاطئًا بحديث آخر للنبي ﷺ قال فيه:

«جاء في مقاييس اللغة ما يلي: «الثاء والنون والياء أصل واحدٌ، وهو تكرير الشيء مرتين، أو جعله شيئين متواليين أو متباينين»، وجاء فيه: «المِثْناةُ: طرف الزِّمام في الخِشاش»، وإنما يثنى الشيء من أطرافه، فالمثاني هي الأطراف، ومن هنا كان لكل سورة مثناة أي طرف، فالمثاني إذًا أطراف السور وهي إذًا فواتحها.

وهنا يبدو لنا أنه من خلاف الأَوْلى أن نسمي الفاتحة بالسبع المثاني؛ لأن الفاتحة هي سبع آيات في فاتحة واحدة هي فاتحة الكتاب. ولكن السبع المثاني هي سبع آيات، كل منها فاتحة؛ أي هي سبع آيات وهي في الوقت نفسه سبع فواتح. فيبقى احتمال واحد، بما أن الكتاب واحد، وبما أنه مؤلف من (١١٤) سورة، فيلزم أن تكون السبع المثاني هي سبع فواتح للسور، كل منها آية منفصلة في ذاتها. فإذا نظرنا إلى فواتح السور نرى فيها السبع المثاني، وهي:

١ ـ ﴿الٓمٓ﴾، ٢ ـ ﴿الٓمٓصٓ﴾، ٣ ـ ﴿كٓهيعٓصٓ﴾، ٤ ـ ﴿يسٓ﴾، ٥ ـ ﴿طه﴾، ٦ ـ ﴿طسٓمٓ﴾، ٧ ـ ﴿حمٓ﴾.

فإذا سأل سائل: ما هي إذًا: (الر)، (المر)، طس، ن، ق، ص؟.

أقول: هذه حروف كل منها جزء من آية، وليس آية منفصلة تامة في ذاتها. فالآية الأولى في سورة (نون) هي ﴿نٓ وَٱلْقَلَمِ وَمَا يَسْطُرُونَ﴾. أما الآية الأولى في سورة البقرة فهي ﴿الٓمٓ﴾، وأما ﴿عٓسٓقٓ﴾ فهي ليست فاتحة لسورة؛

لأنها الآيةُ الثانيةُ في سورة الشورى، والآيةِ الأولى هي ﴿حمٓ﴾، فإذا نظرنا إلى عدد الحروف «الأصوات» الموجودة في الآيات السبع المذكورة أعلاه نراها تتألف من (١١) أحد عشر حرفًا «صوتًا»، هي:

١ ـ الألف، ٢ ـ اللام، ٣ ـ الميم، ٤ ـ الصاد، ٥ ـ الكاف، ٦ ـ الهاء، ٧ ـ الياء، ٨ ـ العين، ٩ ـ السين، ١٠ ـ الطاء، ١١ ـ الحاء.

وإذا أخذنا بقية الحروف «الأصوات» الموجودة في (الر)، (المر)، (طس)، (عسق)، (ن)، (ق)، (ص)، والتي لا تشكل آيات منفصلة في ذاتها كبداية، وفيها آية واحدة ليست كبداية هي (عسق)، فنرى أنّ فيها ثلاث حروف «أصوات» غير موجودة في آيات السبعة الفواتح، وهي:

١ ـ القاف، ٢ ـ الراء، ٣ ـ النون.

فمن هذه الأصول تتألف كلمة «القرآن»؛ لأنّ كلمة القرآن مشتقة من «قرأ» ومعنى «ق ر أ» الجمع كما في المقاييس، وكذا معنى «ق ر ن»، وعليه فالقراءة جمعٌ وفيها استقراء ومقارنة. وإذا أضفنا الحروف «الأصوات» الثلاثة الإضافية إلى السبعة الفواتح التي تشتمل على أحد عشر حرفًا، يصبح المجموع أربع عشر حرفًا «صوتًا» مختلفًا؛ أي «٧ × ٢» وهذه هي أيضًا سبع مثان.

فما هي إذن «جوامع الكلم» التي قال عنها النبي ﷺ في قوله، إن صح: «أعطيت جوامع الكلم»، و«اختصر لي الكلام اختصارًا؟» لقد طغى على الأذهان أن هذين التعبيرين يراد بهما البلاغة النبوية، ونقول:

إن الكلام في اللسان العربي يعني الأصوات، وإن كل كلام الناس قاطبة هو أصوات، وإن نشأة الألسن هي نشأة صوتية. وإن السبع المثاني ما هي إلا حروف؛ أي أصوات هي جوامع الكلم وهي «اختصار الكلام»؛ إذ لو عنت «جوامع الكلم» البلاغة النبوية كما يقول بعضهم، فإنّا نستنتج بالضرورة أن القرآن من تأليف محمد ﷺ؛ لأنه إلى الآن لم يقلده أحد، فيصبح القرآن هو بلاغة محمد ﷺ، وعلينا أن نعلم أن النبي ﷺ كان على بلاغته بشرًا، وبلاغته فيهم بلاغة متميّزة مع أنها مألوفة، وحين ندّعي أنه يفوق ببلاغته البشر، نفسح الطريق لمتّهمٍ يظنّ أنّ القرآن من صنعه، ﴿قُلْ إِنَّمَآ

أَنَا۠ بَشَرٌ مِّثۡلُكُمۡ يُوحَىٰٓ إِلَيَّ﴾ [الكهف: ١١٠]»[١].

✖ الـرد:

وقع د. شحرور في عدة أخطاء لغوية وعقدية ومنهجية:

➢ أولًا: الأخطاء اللغوية:

١ ـ زعم أن «المثاني هي الأطراف، وأن لكل سورة مثناة أي طرفًا، فالمثاني إذًا أطراف السور»، وهذا خطأ لغوي؛ إذ ليس كل ما يثنى يكون بالضرورة طرفًا.

فالثني قد يكون باعتبار العدد، أو التكرير الموجود فيه، أو باعتبارهما معًا، قال تعالى: ﴿ثَانِيَ ٱثۡنَيۡنِ﴾ [التوبة: ٤٠] وقال: ﴿مَثۡنَىٰ وَثُلَٰثَ وَرُبَٰعَۖ﴾ [النساء: ٣]، فيقال: ثنيته؛ أي كنت له ثانيًا، والثني: ما يعاد مرتين، قال ﷺ: «لا ثِنَى في الصدقة»[٢] أي لا تؤخذ في السنة مرتين، وقد يثنى الشيء على نفسه، أي يلوى كما في قوله تعالى: ﴿يَثۡنُونَ صُدُورَهُمۡ﴾ [هود: ٥][٣].

٢ ـ زعم أن «مثاني» جمع «مثناة» ليثبت أن مثاني هي الأطراف، وهذا خطأ آخر؛ لأن مفرد مثاني مثنى وليس مثناة، بدليل الحديث: «صلاة الليل مثنى مثنى» أي ركعتين ركعتين.

٣ ـ ناقض الدكتور نفسه إذ قال: «المثاني هي الأطراف» وهذا جمع، يقتضي أن يكون لكل سورة طرفان لكي يثنى الطرف على الآخر، ثم ما لبث أن قال: «المثاني إذًا أطراف السور؛ أي فواتحها»، وهذا يعني أن لكل سورة طرفًا واحدًا وهي فاتحتها، وهذا تناقض.

٤ ـ زعم أن الكلام هو الأصوات، وهذا لا يقبله من عنده أدنى علم بصناعة النحو؛ إذ أول ما يدرسه المتعلم لعلم النحو أن الكلام هو القول المفيد لمعنى، قال ابن مالك في ألفيته:

---

(١) انظر: الكتاب والقرآن لمحمد شحرور (ص٦٢).

(٢) أخرجه أبو عبيد في غريب الحديث (١/٩٨)، وابن الأثير في النهاية (١/٢٤٤)، والفائق (١/١٥٨).

(٣) انظر: المفردات للراغب (ص٨٣).

كلامنا لفظ مفيد كاستقم واسم وفعل ثم حرف الكلم

➢ **ثانيًا: الأخطاء المنهجية:**

١ ـ إعمال العقل في أمور غيبية، فليست الغيبيات من المجالات التي يطبق فيها المنهج العقلي لكونها خارج نطاق العقل، ولا مجال لمعرفتها إلا بالنقل، فليس للمؤمن الذي آمن بأن النبي ﷺ بلّغ الوحي إلا أن يؤمن بها.

وقد أخبرنا ﷺ عن السبع المثاني في الحديث الصحيح الذي رواه البخاري، عن أبي سعيد المعلى ﷺ قال: «كنت أصلي في المسجد فدعاني رسول الله ﷺ فلم أجبه، فقلت: يا رسول الله، إني كنت أصلي، فقال: «ألم يقل الله: ﴿ٱسْتَجِيبُوا۟ لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ﴾ [الأنفال: ٢٤]، ثم قال لي: «لأعلمنك سورة هي أعظم السور في القرآن قبل أن تخرج من المسجد» ثم أخذ بيدي، فلما أراد أن يخرج قلت له: ألم تقل: «لأعلمنك سورة هي أعظم سورة في القرآن؟»، قال: «﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ . . .﴾ السورة هي السبع المثاني والقرآن العظيم الذي أوتيته»»[(١)].

٢ ـ التناقض الواضح في المنهج ـ أقصد اللامنهج ـ إذ كيف يرد الحديث الصحيح المفسر لمعنى السبع المثاني بأنها الفاتحة، ثم يقيم تفسيره الجديد على أساس حديث آخر وهو «أعطيت جوامع الكلم واختصر لي الكلام اختصارًا»، فما الفرق بين الأول والثاني، وما وجه رد حديث والاستدلال بآخر مع اشتراكهما في الصحة؟؟!!.

٣ ـ تقديم العقل على النقل: النبي ﷺ هو الموكل ببيان القرآن، فلا حجة لقول أحد بعد قوله ﷺ، وتكذيب أي خبر جاء به ﷺ تكذيب للبقية، ونفي للعصمة الثابتة للوحي.

٤ ـ من المفهوم أن سبب إطلاق السبع المثاني على الفاتحة، هو أنها سبع آيات تثنى؛ أي تكرر في كل صلاة؛ لأن أي صلاة لا تقل عن ركعتين، أو لأن نصفها دعاء ونصفها ثناء، أو غير ذلك مما ذكره العلماء.

---

(١) رواه البخاري في كتاب التفسير، باب ما جاء في أم الكتاب، رقم (٤١١٤).

أما ما قاله د. شحرور فليس فيه أي معنى للتثنية؛ إذ بعرض تفسيره للنواتج غير المكررة والتي تشكل آية كاملة ـ رغم أنه لم يبين لنا ما وجه اشتراطه كونها آية كاملة، وما المانع من كونها طرفًا وجزءًا من آية في نفس الوقت؟؟ ـ وذكره أنها سبع، لم يفسر لنا كيف تثنى؟؟ وما سبب تسميتها مثاني؟؟.

وللخروج من هذا المأزق المتوقع هدم كل تحليلاته اللغوية، وتخلى عن منهجه اللغوي، وقال: «يصبح المجموع (١٤) صوتًا مختلفًا؛ أي ٧ × ٢» أي حول معنى كلمة مثاني من التكرار مرتين ـ أي: تكرار (١٤) مرتين ـ إلى قابلية القسمة على اثنين، وفي هذا استغفال لعقلية القراء وبُعد شديد عن العلمية والموضوعية.

➢ ثالثًا: الأخطاء العلمية:

كلام د. شحرور حول السبع المثاني ينتهي إلى أنها أصوات تتركب منها اللغات البشرية، والآية بها معنى الامتنان من الله ﷻ على النبي ﷺ بتخصيصه دون سائر الأنبياء بالسبع المثاني، فليقل لنا بربه: ما وجه امتنان الله على نبيه ﷺ بإنزال أساسيات الأصوات عليه والتي يشترك فيها كل أجناس الأرض؟؟ والتي سببها اشتراك الناس جميعًا في الجهاز الصوتي وتركيب الحنجرة والأحبال الصوتية، والتي سينتج منها حتمًا اشتراكهم في الأصوات، ثم يطلق كل قوم على الصوت الاسم الخاص بهم.

فصوت السين يسمى سين في العربية، إس في الإنجليزية... وهكذا. فلا يمكن أن يتوافق تفسير د. شحرور مع الامتنان الوارد في الآية.

وعلى ما سبق يظهر تهافت قول الدكتور.

* المطلب الثالث *

إيراد الأحاديث الضعيفة، للاستدلال بها على مرحلية تفسير القرآن بالسنّة وعدم صلاحيته لهذا العصر

أورد د. نصر أبو زيد أثرًا ضعيفًا عن ابن عباس يفسر فيه قوله تعالى: ﴿وَيُسَبِّحُ ٱلرَّعْدُ بِحَمْدِهِۦ وَٱلْمَلَـٰٓئِكَةُ مِنْ خِيفَتِهِۦ﴾ [الرعد: ١٣].

محاولًا إهدار قيمة التفاسير الواردة عن النبي ﷺ وعن الصحابة ـ من باب أولى ـ بدعوى أن التمسك بها «يعد مما يساند التخلف ويصادم العلم، فقال: إن فيما يروى من هذه التفاسير أن «الرعد» ملك يسوق السحاب، وهو تفسير يروى من طرق عدة» ثم ذكر عدة طرق، منها:

ما أخرجه أحمد والترمذي وصححه النسائي عن ابن عباس قال: «أقبلت اليهود إلى النبي ﷺ فقالوا: أخبرنا عن الرعد ما هو؟ قال: «ملك من ملائكة الله موكل بالسحاب بيده مخراق من نار يزجر به السحاب يسوقه حيث أمره الله»، قالوا: فما هذا الصوت الذي نسمع؟ قال: «صوته»».

ثم قال: «والتمسك بهذا التفسير بوصفه التفسير الوحيد الصحيح استنادًا إلى سلطة القدماء يؤدي إلى ربط دلالة النص بالأفق العقلي والإطار الثقافي لعصر الجيل الأول من المسلمين، وهذا الربط يتعارض تعارضًا جذريًّا مع المفهوم المستقر في الثقافة من أن دلالة النص تتجاوز حدود الزمان والمكان.

إن الاكتفاء بتفسير الأجيال الأولى للنص ـ وقصر دور المفسر الحديث على الرواية عن القدماء ـ يؤدي إلى نتيجة أخطر من ذلك في حياة المجتمع، فإما أن يتمسك الناس بحرفية هذه التفاسير ويحولونها إلى «عقيدة»، ويكون نتيجة ذلك الاكتفاء بهذه «الحقائق الأزلية» بوصفها حقائق نهائية، والتخلي عن منهج «التجريب» في درس الظواهر الطبيعية والإنسانية. وإما أن يتحول «العلم» إلى «دين» ويتحول الدين من ثم إلى خرافات وخزعبلات وبقية من بقايا الماضي، وكلا الموقفين له وجود في واقعنا الثقافي نلمس آثاره في جدل «العلمانيين» و«رجال الدين»[1].

✖ الـرد:

١ ـ ادعى د. نصر أن الحديث الوارد عن ابن عباس صحيح، وادعى أنه قد صححه النسائي.

والحق أن هذا الحديث «ضعيف»، فقد رواه الترمذي برقم (٣١١٨)

---

(١) مفهوم النص (ص٢٢٢).

وقال: «حسن غريب»، وأحمد برقم (٢٤٨٣)، والنسائي في السنن الكبرى: باب عشرة النساء برقم (٩٠٧٢) وسكت عنه ولم يصححه، وسكوت النسائي لا يعد تصحيحًا؛ لأنه لم يشترط ذلك.

وسبب الضعف أن الكل قد رواه من طريق عبد الله بن الوليد عن بكير بن شهاب عن سعيد بن جبير عن ابن عباس، و«بكير بن شهاب» قال عنه الحافظ ابن حجر: «يقبل حديثه إذا توبع» وهو هنا لم يتابع؛ بل تفرد ولم يتابعه أحد، فيكون الحديث منكرًا.

ولا حجة لتصحيح الألباني للحديث؛ لأنه لم يلتفت لهذا التفرد، ولم يذكر الألباني طرقًا أخرى للحديث غير هذا الطريق[1].

٢ ـ إن وجود حديث اختلف في صحته ومعناه، وسط مئات الأحاديث الصحيحة لفظًا ومعنى لا يكفي كمبرر علمي وموضوعي لرفع الثقة عن هذا المصدر المهم من مصادر التفسير. هذا من الناحية العلمية، أما من الناحية العقدية فإن وصف أقوال المعصوم ﷺ بأنها «خزعبلات وخرافات» استهزاء، وتكذيب بقوله تعالى: ﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ ٱلْهَوَىٰٓ﴾، ناقض للعقيدة من أساسها.

* المطلب الرابع *

الطعن في الأحاديث الصحيحة ورميها بالتناقض مع القرآن

حمل د. شحرور على الفقه الإسلامي الذي لم يفهم أصحابه نظرية الحدود كما فهمها هو، وبالتالي وقعوا في أخطاء جسيمة ـ بزعمه ـ، منها إهانة المرأة والتقليل من شأنها، فيقول: «كان الرجل هو المسيطر في المجتمع، فتم تفصيل الإسلام متناسبًا مع الرجال تمامًا. فالمرأة فتنة الرجل وعليها أن تتحجب، ولم يقولوا: إن الرجل فتنة المرأة فعليه أن يتحجب، علمًا بأن الكتاب لم يورد أبدًا أن المرأة فتنة الرجل، ولكن وردت علاقة متكافئة بين الرجل والمرأة بتعبير راقٍ جدًّا وهو ﴿هُنَّ لِبَاسٌ لَّكُمْ وَأَنتُمْ لِبَاسٌ لَّهُنَّ﴾ [البقرة: ١٨٧]، وأكثر من ذلك بما أن الرجل بحاجة إلى المرأة في

(١) انظر: السلسلة الصحيحة للألباني رقم (١٧).

الحياة الدنيا من أجل الخدمة البيتية والجماع فعليها طاعته تمامًا، واعتمدوا على الأحاديث:

١ ـ «لو كنت آمرًا أحدًا أن يسجد لأحد لأمرت المرأة أن تسجد لزوجها»[1].

٢ ـ «أريت النار فلم أرَ منظرًا كاليوم قط أفظع، وأريت أكثر أهلها من النساء»[2].

٣ ـ «يقطع الصلاة المرأة والحمار الكلب، ويقي ذلك مُؤْخرة الرحل»[3].

ثم قال: «والأطروحة التي تقول عن النساء: «ناقصات عقل وناقصات دين» يجب إعادة النظر فيها»[4].

ولا يجد د. شحرور أي غضاضة في الطعن في الأحاديث التي رواها الشيخان، وهذا يدل على الخلل الواضح في المنهج.

---

(١) كشف الخفاء (٢/٢٢٨).
(٢) البخاري (٢/٩٣).
(٣) مسلم (١/٣٦٥).
(٤) الكتاب والقرآن لمحمد شحرور (ص٥٩٦).



المبحث الرابع

موقفهم من تفسير القرآن بأقوال الصحابة والتابعين

لم يولِ العلمانيون أي اهتمام لأقوال الصحابة والتابعين كمصدر من مصادر التفسير، ويتضح هذا من عدم اعتمادهم على تلك الأقوال عند تفسيرهم لآيات القرآن، فعلى مستوى مؤلفاتهم لا أذكر أني قد قرأت أثرًا عن ابن عباس أو ابن مسعود ﷺ، أو غيرهما من الصحابة أو التابعين، إلا مواضع معدودة تخدم هدفهم العلماني، ومن هذه المواضع:

- استدلال د. نصر بقول علي بن أبي طالب ﷺ: «القرآن حمّال أوجه» في محاولاته لإثبات تعدد معاني القرآن بحيث يحتمل كل المعاني الصحيحة والباطلة[1].

ونرى د. شحرور عند محاولته لإثبات خلو الشريعة من أدلة تحريم الربا، يرفع شعار الاستدلال بأقوال الصحابة فيذكر حديث عمر في الكلالة والربا[2].

- التشكيك في تفسير الصحابة والتابعين ووصفها بالتخلف والرجعية عن طريق إيراد آثار ضعيفة تحمل معاني فاسدة، مثل ذكر د. نصر أبو زيد الأثر المروي عن ابن عباس وجابر بن عبد الله في تفسير آية سورة الرعد[3].

فإذا كان الاستدلال بالآثار المروية عن الصحابة والتابعين ليس لها قيمة علمية في نظر د. نصر، فلماذا استدل بقول علي بن أبي طالب ﷺ: «القرآن

---

(١) انظر: شبهة خلو علم التفسير من القواعد والأصول والرد عليها.

(٢) سبق الرد على استدلاله به في سياق الرد على الشبهة الأولى من الباب الثاني، سيأتي أيضًا في موقفهم من التفسير الموضوعي.

(٣) سبق ذكر كلامه والرد عليه في المطلب الثالث من المبحث السابق.

حمّال أوجه» وبنى عليه نظريته الجديدة في تغيير دلالات القرآن؟؟ ألا يلاحظ د. نصر أن فعلته تلك ـ أقصد الاستدلال بأقوال الصحابة الذي يرفضه ويحاربه ـ يعتبر خطأ منهجيًّا فادحًا، وتناقضًا ظاهرًا؟؟!!.

ويمكن تلخيص موقفهم من تفسير القرآن بالسنة في:

عدم الاحتجاج بأقوال الصحابة والتابعين في التفسير.

ومن الأمثلة على عدم الاستدلال بأقوال الصحابة والتابعين في التفسير، كلام الدكتور محمد شحرور عند تفسير قوله تعالى: ﴿وَيَسْتَفْتُونَكَ فِي ٱلنِّسَآءِ قُلِ ٱللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِيهِنَّ وَمَا يُتْلَىٰ عَلَيْكُمْ فِي ٱلْكِتَٰبِ فِي يَتَٰمَى ٱلنِّسَآءِ ٱلَّٰتِي لَا تُؤْتُونَهُنَّ مَا كُتِبَ لَهُنَّ وَتَرْغَبُونَ . . .﴾ [النساء: ١٢٧].

فقال: «بما أن هذه الآية حدودية فيمكن للمشرِّع أن يبني عدة احتمالات في التشريع حول التعددية وبما تمليه الظروف الموضوعية، ففي حالة الحروب مثلًا ونقص عدد الرجال يمكن للمشرع أن يجيز الزوجة الثانية وما فوق، بشرط أن تكون أرملة، ولكن لا يجوز أن يتزوج إنسان أرملة ويأخذها وعندها أولاد ويترك أولادها، فهذا خروج عن حدود الله ويجب ألا يسمح التشريع الإسلامي بذلك أبدًا.

وقد أعطى الله ﷻ تسهيلات للراغبين بالزواج من أرامل مع أولادهن، وذلك بأن أعفاهم من الصداق بشرط رعاية أولادهن الأيتام»[1].

الناظر في كلام الدكتور يجد العديد من الأخطاء:

١ ـ الفهم الخاطئ للآية؛ لأنه بناه على مغالطة في فهم معنى ﴿يَتَٰمَى ٱلنِّسَآءِ﴾ وهذا مركب إضافي من إضافة الصفة للموصوف ـ أي النساء اليتيمات ـ، واليتيم في الناس من لا أب له، وفي الأشياء ما قل وندر[2].

ولا يعقل أن يكون معنى ﴿يَتَٰمَى ٱلنِّسَآءِ﴾ هو المرأة التي ترعى يتامى؛ لأن وصف اليتم لا ينتقل إلى أم اليتامى التي مات زوجها وأبوها حي يرزق،

---

(١) انظر: الكتاب والقرآن قراءة معاصرة (ص٥٩٧).

(٢) انظر: مختار الصحاح، باب: (ي ت م).

ففي اللغة أن من مات زوجها تسمى أرملة وليست يتيمة، ومن المعروف بالبديهة أن التي مات عنها زوجها في الغالب سوف ترعى يتامى، ولكن لم يطلق عليها في اللغة اسم يتيمة.

٢ ـ المخالفة للإجماع حيث ادعى أن الإسلام يعفي الرجل من الصداق إذا تزوج من امرأة لها أولاد بشرط رعاية أولادها.

وتظهر المخالفة جلية حيث إن الصداق ثابت بالشرع والإجماع، ولا يسقط لا عن البكر ولا الثيب، سواء لها أولاد أم لا.

وهذا الشرط الذي ادعاه ليس له دليل من القرآن أو السنة أو الإجماع.

٣ ـ تفسير الدكتور خالف به النص الوارد عن عائشة رضي الله عنها في تفسير هذه الآية، والذي ورد بيانه في صحيح البخاري[1]: «أنّ عروة بن الزبير سأل عائشة عن هذه الآية فقالت: «يا ابن أختي هذه اليتيمة تكون في حجر وليها تشركه في ماله ويعجبه مالها وجمالها، فيريد وليها أن يتزوجها بغير أن يقسط في صداقها فلا يعطيها مثل ما يعطيها غيره، فنُهوا أن ينكحوهن إلا أن يقسطوا لهنّ ويبلغوا بهنّ أعلى سنتهن في الصداق، فأمروا أن ينكحوا ما طاب لهم من النساء غيرهنّ، ثم إنّ الناس استفتوا رسول الله ﷺ بعد هذه الآية، فأنزل الله: ﴿وَيَسْتَفْتُونَكَ فِي ٱلنِّسَآءِ قُلِ ٱللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِيهِنَّ وَمَا يُتْلَىٰ عَلَيْكُمْ فِي ٱلْكِتَٰبِ﴾، فقول الله تعالى: ﴿وَتَرْغَبُونَ أَن تَنكِحُوهُنَّ﴾ رغبة أحدكم عن يتيمته حين تكون قليلة المال والجمال، فنهوا عن أن ينكحوا من رغبوا في مالها وجمالها من يتامى النساء إلّا بالقسط من أجل رغبتهم عنهن إذا كنّ قليلات المال والجمال». وعائشة رضي الله عنها لم تسند هذا إلى رسول الله ﷺ، ولكن سياق كلامها يؤذن بأنه عن توقيف، كما أنه حجة لكون الصحابة رضي الله عنهم قد تشرفوا بصحبة النبي ﷺ، وشاهدوا قرائن التنزيل، وكانوا أزكى قرائحًا وأطهر نفوسًا.

---

(١) انظر: فتح الباري شرح صحيح البخاري لابن حجر حديث رقم (٤٥٧٣)، طبعة دار المعرفة.



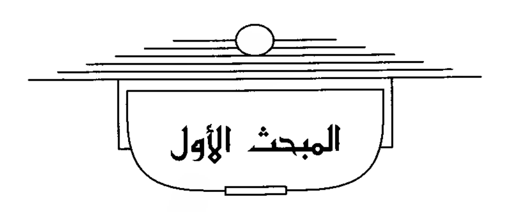

الفَصْلُ الثَّانِي

موقف العلمانيين من تفسير القرآن بالرأي

المبحث الأول: موقفهم من اللغة.

المبحث الثاني: موقفهم من قضية التأويل.



المبحث الأول

موقفهم من اللغة

➢ **تمهيد:**

إن أول ما يجب أن يشتغل به المفسر من العلوم هو العلوم اللفظية، وأولها تحقيق الألفاظ المفردة.

«فتحصيل معاني مفردات ألفاظ القرآن الكريم في كونه من أوائل المَعاوِن لمن يريد أن يدرك معانيه، كتحصيل اللبن في كونه من أوّل المعاون في بناء ما يريد أن يبنيه، وليس ذلك نافعًا في علم القرآن فقط؛ بل هو نافع في كل علم من علوم الشرع؛ فألفاظ القرآن هي لب كلام العرب وزبدته، وواسطته وكرائمه، وعليها اعتماد الفقهاء والحكماء في أحكامهم وحِكَمهم، وإليها مفزع حُذَّاق الشعراء والبلغاء في نظمهم ونثرهم، وما عداها وعدا الألفاظ المتفرعات عنها والمشتقات منها، هو بالإضافة إليها كالقشور والنوى بالإضافة إلى أطايب الثمرة، وكالحثالة والتبن بالإضافة إلى لبوب الحنطة»[1]. ولأهمية تلك المفردات وقيام الشرع عليها جُمعت اللغة ودونت المعاجم؛ حفاظًا على الشرع من تحريف معانيه ـ بعد أن تكفل الله تعالى بحفظ ألفاظه ومبانيه ـ وفي هذا المعنى يقول الإمام الشاطبي رَحِمَهُ اللَّهُ: «علوم اللسان هادية للصواب في الكتاب والسنة، فحقيقتها إذًا أنها فقه التعبد بالألفاظ الشرعية الدالة على معانيها، كيف تؤخذ وكيف تؤدى»[2].

ولذا فالمصدر اللغوي الصحيح للتفسير ـ أعني بذلك لغة العرب

---

(١) مقدمة المفردات في غريب القرآن للراغب (ت٥٠٢هـ)، ط. دار الباز للتوزيع، مكة المكرمة.

(٢) انظر: الاعتصام للشاطبي (١/ ٣٨).

الفصحى التي نزل عليها القرآن من حيث القواعد والمفردات والاستخدام كما حوتها المعاجم[1] ـ يكون هو المصدر الأول المعتمد عليه عند فَقْد المصادر التفسيرية الأخرى المقدمة عليه، وهي: القرآن والحديث النبوي، وأقوال الصحابة والتابعين، في إطار عدم التعارض مع القواعد المقررة في علم التوحيد والفقه والأصول؛ لاستحالة التعارض بين أدلة الشرع المختلفة[2].

وفي هذا المعنى يقول الإمام الزركشي: «الحاجة إلى اللغة في التفسير تصبح ضرورة عندما لا نجد نصًّا يفسر لنا القرآن، وفي مثل هذه الحالة يكون طريق التوصل إلى فهمه النظر إلى مفردات الألفاظ من لغة العرب، ومدلولاتها واستعمالها بحسب السياق»[3]، وعد الشاطبي معرفة العربية قطب رحى الاجتهاد[4]، ولم يُبح العلماءُ تفسير القرآن لغير العالم باللغة العربية، وقد تعددت ألفاظهم في ذلك، وأذكر من هذه الأقوال قول الشاطبي رحمه الله؛ قال: «وليس لغير العالم بحقائق اللغة ومفهوماتها تفسير شيء من كتاب الله تعالى، ولا يكفي في حقه تعلم اليسير منها، فقد يكون اللفظ مشتركًا وهو يعلم أحد المعنيين»[5]، وروي عن الإمام مالك بن أنس أنه قال: «لا أوتَى برجل غير عالم بلغات العرب إلا جعلته نكالًا»[6].

وقد استعان العلماء بأشياء متعددة لتحديد معنى الكلمات القرآنية، إضافة لما ورد في المعاجم، منها:

١ ـ السياق: مثل قول أبي عبيدة في قوله تعالى: ﴿وَيَوْمَ نَحْشُرُ مِن كُلِّ أُمَّةٍ فَوْجًا﴾: «أي أمة كل نبي»[7].

---

(١) سبق شرح هذه النقطة بالتفصيل في الفصل الرابع من الباب الأول، في الرد على شبهة جواز تغير دلالات القرآن تبعًا لتطور اللغة.

(٢) لمزيد من الشرح والإيضاح انظر شرح هذه المسألة في: فصل علاقة علم التفسير بغيره من العلوم.

(٣) انظر: البرهان للزركشي (٢/ ١٧٢، ١٦١).

(٤) انظر: الاعتصام للشاطبي (١/ ٣٩).

(٥) انظر: الاعتصام للشاطبي (١/ ٣٩).

(٦) انظر: قواعد التفسير لخالد السبت (١/ ١٧٣).

(٧) مجاز القرآن (٢/ ٩٦).

٢ ـ الشواهد الشعرية: مثل قول النابغة الذبياني في تفسير كلمة «سورة»:

ألــم تــرَ أنَّ اللهَ أعــطــاكَ ســورةً ... تـرى كـلَّ مـلِـكٍ دونـهـا يـتـذبـذبُ

٣ ـ المرادف: أي معرفة المرادف للكلمة، مثل هدى: أي بيان.

٤ ـ المفرد والجمع: جُدَد (واحدتها جُدَّة)، وهي ألوان الطرائق التي تخالف لون الجبال، ولو كانت جماعة «الجَدِيدِ» لكانت «الجُدُدَ»[1]، مثل الغُدَد واحدتها غُدَّة.

٥ ـ معرفة الاشتقاق: فقد كان علماؤنا يوضحون معنى الكلمة بذكر اشتقاقاتها المختلفة، مثل ما ذكره أبو عبيدة في تفسيره ﴿وَلَا تَعْثَوْا﴾ [البقرة: ٦٠]، قال: أي لا تفسدوا، من عثت تعثى عُثُوًّا وعثَا يعثو عَثوًا، وهو أشد الفساد.

٦ ـ الأوزان: استعانوا لذلك بأوزان الكلمات مثل: ينبوع، قال: «يفعول من نبع الماء، أي ظهر وفاض»[2].

٧ ـ ذكر الكلمة في سياق آخر مماثل؛ ليتضح معناها مثل تفسير الفراء لقوله: ﴿إِلَى ٱلْأَرْضِ ٱلْجُرُزِ﴾ [السجدة: ٢٧]، قال: الجرز: التي لا نبات فيها، ويقال للناقة: إنها لجراز: إذا كانت تأكل كل شيء، وللإنسان: إنه لجروز: إذا كان أكولًا، وجُراز: إذا كانت لا يبقي شيئًا إلا قطعه[3].

والناظر في كلام العلمانيين حول آيات القرآن الكريم يجد تلاعبًا شديدًا بالألفاظ، فتارة بالتدليس والكذب وادعاء معاني لم تثبت في معاجم اللغة ولا عرفها أهل اللسان، وتارة باستخدام فرضيات علم اللسانيات الحديث وإسقاطه على القرآن، وتارة كذا وتارة كذا، كما سنرى في أثناء البحث.

وهم بهذه الطريقة قد خرجوا عن أبسط أسس الفهم اللغوي للنصوص، وهي نظريتَيْ الدلالة والسياق التي أقرها وألزم بها جميع علماء اللغة، ليس في النصوص العربية فحسب؛ بل في أي نص بأي لغة.

---

(١) معاني القرآن للأخفش (٢/ ٦٦٥).
(٢) أبو عبيدة في مجاز القرآن (١/ ٣٩٠).
(٣) معاني القرآن للفراء (٢/ ٣٣٣).

هذا بالإضافة إلى تعدِّيهم على قواعد النحو، وإهمالهم للفهم العربي للكنايات، وليّ عنق الآيات للوصول بها إلى المعاني التي يريدونها هم.

وقد لخص اللغوي المعروف د. يوسف صيداوي موقف د. شحرور من لغة القرآن في مقدمة كتابه الذي رد فيه على القراءة المعاصرة في كتاب سماه «بيضة الديك»، مبينًا أن سبب هذه التسمية هو أنه لم يجد لدى مؤلفه «صوابًا لغويًا» غير قوله: «الكتاب من كتب»، فلما تخطاه لم يهتدِ في الكتاب إلى صواب، فتذكر ـ إذ ذاك ـ ما تواتر من أقوال الناس، وهو أن الديك إذا باض، فبيضة واحدة في حياته، كما تذكر ما قاله بشار لمن أحبَّها وقد خشي أن تكون زيارتُها له كبيضة الديك، فقال:

قد زرتنا مرَّةً في العمر واحدةً   عودي ولا تجعليها بيضة الديك[1]

وقد وضع جدولًا احتل الصفحات (١١٨، ١١٩، ١٢٠، ١٢١)، وفيه سبعون خطأ لغويًّا ونيفًا؟ رصدها المؤلف في كتاب «القراءة المعاصرة» وقال:

«إنها ثلاث وسبعون؛ لأن كتاب المؤلف سبعمائة وثلاثون صفحة، فأردنا أن ترمز كل واحدةٍ إلى قطار من مثلها في كل عشر صفحات».

«وهي ثلاث وسبعون، ولو شئنا لكانت ألوفًا، غير أننا أردنا أن تدل القطرة على المحيط».

ثم استمر من (ص١٢٣ ـ ٢٣٤) في شرح هذه المستمسكات اللغوية واحدة واحدة، مبينًا أوجه الخطأ في استخدامها بالكتاب.

أما في إطار الحديث عن د. نصر أبو زيد وموقفه من اللغة، فإن الأمر يختلف بمعنى أنه لم يجرؤ على المغالطة اللغوية بالقدر الذي فعله د. شحرور، وذلك:

١ ـ لكونه على قدر من العلم باللغة.

٢ ـ ولأن دراسته للغة أوضحت له أن المغالطة اللغوية والنحوية سوف تثير استهزاء المثقفين القادرين على اكتشاف الأخطاء، أو سوف تثير تساؤلات

(١) كتاب الأستاذ يوسف صيداوي: بيضة الديك (ص١٠).

العوام غير المتخصصين مما سيدفعهم لسؤال أهل العلم ومعرفة الحق؛ أي أن هذه الطريقة لن يكتب لها النجاح طويلًا، وإن بدت خطيرة لأول وهلة.

ولذا فقد صرح د. نصر بقوله: «ثبات المعنى وتحرك المغزى»[1]؛ أي أن الوتر الذي يعزف عليه هو وتر آخر أكثر ملاءمة لوضعه العلمي وأكثر خطورة، وهو وتر الإقرار بالمعاني اللغوية والتركيبية للآيات ثم:

١ - استخدام السياق لنفي المعاني الصحيحة وإثبات معاني أخرى باطلة.

٢ - ادعاء اكتساب ألفاظ القرآن لمعاني مجازية.

٣ - ادعاء تطور دلالات الألفاظ تبعًا للتطور اللغوي الاجتماعي والثقافي[2].

أما عن المستشار العشماوي ود. أركون، فقد مرّ مناداتهما بتاريخية القرآن؛ أي: إنه في معظم الأحيان لا يغالط في معنى النص لغويًّا، ولكن ينادي بعدم التمسك بتلك المعاني الحرفية في هذا الزمان.

وسوف أقوم بعرض نماذج من أخطائهم اللغوية التي وقعوا فيها أثناء محاولاتهم التفسيرية والرد عليها، مما يدل على افتقارهم لأهم شروط وأدوات المفسر، ألا وهو العلم الصحيح باللغة العربية.

وعليه فيمكن تحديد موقفهم من اللغة في النقاط الآتية:

من حيث المفردات اللغوية:

أولًا: عدم الالتزام بالدلالة المعجمية للمفردات اللغوية القرآنية وادعاء تطورها.

ثانيًا: الكذب والتدليس.

ثالثًا: إنزال ألفاظ القرآن الكريم على معانٍ حادثة.

ومن حيث التراكيب والأساليب:

١ - الأخطاء المتعمدة في فهم التراكيب والأساليب العربية.

---

(١) انظر: تفصيل هذه النظرية في مبحث التأويل.

(٢) انظر: مبحث التجديد في الباب الأول من هذه الرسالة.

٢ ـ إهمال قواعد النحو والإعراب.

من حيث السياق:

١ ـ رمي المفسرين بإهدار السياق.

٢ ـ إهدارهم للسياق أثناء تفسير آيات القرآن، أو وقوعهم فيما رموا به المفسرين من إهدار السياق.

* المطلب الأول *

موقفهم من المفردات اللغوية القرآنية

➢ أولًا: عدم الالتزام بالدلالة المعجمية للمفردات اللغوية القرآنية وادعاء تطورها:

ونضرب لذلك مثالين:

المثال الأول: يتحدث العلمانيون عن فقههم الجديد في موضوع المرأة، وما يجب على المرأة أن تخفيه، ففسروا آيات الحجاب تفسيرًا جديدًا يدْعون فيه نساء المسلمين إلى التعري باسم القراءة المعاصرة للقرآن، وإلى أن تخرج إلى الشارع حاسرة عن رأسها وذراعيها وفخذيها وهي قريرة العين مطمئنة إلى رضا الله عنها ومباركته لأعمالها المعاصرة.

يقول أحمد عبد المعطي حجازي[1] في مقال طويل له هاجم فيه فضيلة المفتي وقتئذ ـ الدكتور أحمد الطيب؛ لأنه يعجب من إحداث قضايا ومشاكل حول قضية الحجاب الشرعي الذي تختاره أي مسلمة حرة كريمة بمحض إرادتها، وهاجم فيه فرض الحجاب على المرأة المسلمة التي أطلق قاسم أمين سراحها!! وقرن ذلك أي ـ نزع الحجاب ـ بحركات التحرير الأخرى في أوائل القرن العشرين، مثل: تحرير العبيد، وثورة عرابي، وثورة ١٩١٩م، ثم الاستقلال.

يقول: «وإنما أتحدث هنا عن النصوص التي استند إليها فضيلة المفتي من حيث هي ألفاظ لها دلالات، وأناقش علاقة اللغة بما تدعو إليه وتدل عليه

(١) مقال في الأهرام بتاريخ ٣/ ٧/ ٢٠٠٢م.

من أشياء وأفكار وعادات وتقاليد وأوضاع ونظم وأوهام وأساطير تختلف من مكان لمكان ومن زمان لزمان.

فحين ننظر للآية الكريمة التي استند إليها فضيلة المفتي في حديثه الذي أعلن فيه أن تغطية المرأة شعرها واجب ديني، وهي قوله تعالى: ﴿وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَىٰ جُيُوبِهِنَّ﴾ [النور: ٣١].

فإذا فهمنا من الآية معنى الحض على العفة والاحتشام فنحن لا نجد فيها ما يشير إلى تغطية الشعر بالذات. ولا نرى ما يوجب ذلك الآن، غير أن المشكلة التي نواجهها في هذا التفسير تتمثل في أنه تأويل خاص لما جاء في المعجم عن الخمار؛ فالخمار ليس غطاء مختصًّا بالرأس وحده، وإنما يكون غطاء للرأس كما يكون للصدر والرقبة ويستخدمه الرجال والنساء، ولمن شاء أن يراجع: «المحيط»، و«لسان العرب»، وغيرهما من معاجم اللغة ليرى أن الخمار هو الغطاء دون تحديد الموضع الذي سيغطيه، وإذا وقفنا في فهم معنى الكلمات المستخدمة في الآية الكريمة في ضوء ما يمكننا معرفته عن الثياب التي كان يرتديها العرب رجالًا ونساء يوم ظهر الإسلام.

والسؤال الآن عن الثياب التي كانت ترتديها النساء العربيات قبل خمسة عشر قرنًا؟.

نحن نفهم من النصوص القديمة أن الثياب العربية لم تكن تخرج برغم تعدد الأسماء عن ثوبين هما الإزار والرداء. ولم تكن ثياب النساء أفضل كثيرًا من ثياب الرجال؛ بل يكفي أن تتعثر المرأة لينكشف جسدها. فلا شك أن ثيابنا أسبغ وأستر.

فإذا أراد أحد أن يفهم أن الخمار الذي يغطي الصدر يغطي الرأس فهذا من حقه. لكنه لا يستطيع أن يجعل للخمار شكلًا محددًا، ومقاييس تفرض فرضًا على المرأة في كل زمان ومكان وكأنها من أركان الدين، وعلى هذا نستطيع أن نقول في النهاية: إن الآية الكريمة تحض على الاحتشام ولا ترغم المرأة بزي معين»[1].

---

(١) مقال له في الأهرام بتاريخ ٣/٧/٢٠٠٢م.

أما الدكتور شحرور: فقد اشترك مع أحمد عبد المعطي حجازي في أشياء كثيرة إلا أنه كان أكثر معاصرة.

فنجد أنه فسَّر: ﴿إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا﴾ [النور: ٣١] بقوله: أي ما أظهره الله ﷻ من خلقها كالرأس والبطن والظهر والرجلين واليدين(١).

وفسر قوله تعالى: ﴿جُيُوبِهِنَّ﴾ [النور: ٣١] بأن الجيب هو الزينة الخفية، وجاء من جيب «الجيب قسم غير ظاهر بالخلق: أي أخفاه الله في بنية المرأة وتصميمها. هذا القسم المخفي هو الجيوب، والجيب جاء من «جيب» كقولنا: جبت القميص؛ أي قورت جيبه، وجيبته؛ أي جعلت له جيبًا، والجيب كما نعلم هو فتحة له طبقتان لا طبقة واحدة؛ لأن الأساس في «جيب» هو فعل «جوب» في اللسان العربي له أصل واحد وهو الخرق في الشيء ومراجعة الكلام «السؤال والجواب»، فالجيوب في المرأة لها طبقتان أو طبقتان مع خرق وهي ما بين الثديين وتحت الثديين وتحت الإبطين والفرج والأليتين هذه كلها جيوب، فهذه الجيوب يجب على المرأة المؤمنة أن تغطيها لذا قال: ﴿وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَىٰ جُيُوبِهِنَّ﴾ [النور: ٣١] والخمار جاءت من «خمر»، وهو الغطاء، والخمر سميت خمرًا؛ لأنها تغطي العقل، وليس الخمار هو خمار الرأس فقط، وإنما هو أي غطاء للرأس وغير الرأس، لذا أمر الله ﷻ المؤمنات بتغطية الجيوب التي هي الزينة المخفية خلقًا وسمح لهن بإبداء هذه الجيوب بقوله: ﴿وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ﴾ [النور: ٣١]، هذا الإبداء لا يكون إلا لشيء مخفي أصلًا؛ كقوله تعالى: ﴿وَإِن تُبْدُوا مَا فِي أَنفُسِكُمْ أَوْ تُخْفُوهُ﴾ [البقرة: ٢٨٤]، والإبداء لا يكون إلا لعاقل؛ كقوله: ﴿فَبَدَتْ لَهُمَا سَوْءَاتُهُمَا﴾ [طه: ١٢١]. قد يقول البعض: أليس الفم والأنف والعينان والأذنان من الجيوب؟ نقول: نعم ولكنها جيوب ظاهرة؛ لأنها في الوجه، ورأس المرأة أو الرجل هو أظهر جزء منه، وهو هوية الإنسان»(٢).

أما عن قوله تعالى: ﴿يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ مِن جَلَابِيبِهِنَّ﴾ [الأحزاب: ٥٩] فقال:

---

(١) القراءة المعاصرة (ص٦٠٧).

(٢) الكتاب والقرآن لمحمد شحرور (ص٦٠٤).

«ينبغي لقائل أن يقول: إن ما نقوله عن لباس المرأة الذي جاء في سورة النور «الفرائض»، هو تغطية الجيوب فقط. أقول: نعم، وهو الحد الأدنى من اللباس ولذا سماه فريضة، ولكن هل يجوز للمرأة أن تخرج بهذا اللباس؟ أقول: لقد جاء اللباس المتمم لهذا اللباس في سورة الأحزاب، وجاء الخطاب في مقام النبوة الذي هو ليس حرامًا وحلالًا وإنما تعليمات لدفع الأذى، وذلك في قوله: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ قُل لِّأَزۡوَٰجِكَ﴾ [الأحزاب: ٢٨]، وهذه الآية تعلّم المؤمنات اللباس الخارجي، وهو ما سماه بالجلباب؛ فالجلباب جاءت من الأصل (جلب) وهذا الفعل له أصلان، ثم قال: الأصل الآخر الشيء يغشي ويغطي شيئًا آخر. فالجلبة هي القشرة التي تغطي الجرح عندما يبرأ ويندمل، ومن هنا جاء الجلباب للحماية وهو اللباس الخارجي، وهو يمكن أن يكون بنطالًا أو قميصًا أو تايروًا أو روبًا أو مانطو كل هذه الملابس تدخل تحت بند الجلابيب.

- ﴿أَن يُعۡرَفۡنَ فَلَا يُؤۡذَيۡنَۗ﴾ [الأحزاب: ٥٩] في هذا الجزء من الآية ربط الأذى بالمعرفة وهو ما نسميه الأذى الاجتماعي؛ أي على المؤمنة أن تلبس لباسًا خارجيًا وتخرج للمجتمع حسب الأعراف السائدة في مجتمعها بحيث لا تكون عرضة لسخرية وأذى الناس. وإذا لم تفعل ذلك ستعرّض نفسها للأذى، وهذا الأذى الذي ستتعرض له هو عقوبتها لا أكثر من ذلك؛ أي دون أن يكون هناك أية مساءلة عند الله من ثواب أو عقاب»[1].

تحليل الكلام السابق:

١ - تلاعب الكاتبان بالمفردات اللغوية، فزعما: أن الخمار هو ما غطى أي جزء من البدن وأنكرا أنه غطاء الرأس. ولكن اختلفا في تحديده، فالخمار عند د. شحرور: هو الملابس الداخلية التي تغطي الجيوب، والخمار عند أحمد عبد المعطي حجازي: هو لباس الحشمة الذي يختلف باختلاف الأعراف والأزمان، وكذلك أنكرا المعنى الصحيح للجيوب.

٢ - يرى الكاتب أن دلالات آيات الحجاب غير ثابتة وتتطور من عصر إلى عصر، فإذا غطت المرأة صدرها بأي زي كان هذا هو الحجاب الشرعي.

---

(١) القراءة المعاصرة (ص٦١٥).

٣ ـ تغافل أحمد عبد المعطي عن الآية الثانية التي شرحت أكثر معنى هذه الآية، وهي: ﴿يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ مِن جَلَٰبِيبِهِنَّ﴾.

أما د. شحرور فقد فسرها بأن الجلباب هو الملابس الخارجية أيًّا كان شكلها حسب العرف؛ لأن الحجاب عنده هو ما غطى الجيب؛ أي الملابس الداخلية.

٤ ـ ادعى أحمد عبد المعطي حجازي أن لباس المرأة كان الرداء وأن هذا غير ساتر، وادعى د. شحرور أن لباس المرأة العربية قديمًا هو اللباس الذي يطلق عليه خطأً أنه لباس شرعي.

✂ الـرد:

وهذه التفسيرات قد اعتمد فيها على المغالطات الآتية:

أولًا: المغالطات في تفسير معنى الجيب:

١ ـ قولهم: إن «الجيب هو فتحة لها طبقتان لا طبقة واحدة»، وقد بحثت عن هذا المعنى في كثير من معاجم اللغة فلم أجد له أثرًا.

٢ ـ قولهم: إن «أساس جيب هو فعل (جوب) في اللسان العربي له أصل واحد، وهو الخرق في الشيء».

✂ الرد: على هذه المغالطات وبيان المعنى الصحيح للجيب:

ـ أما قوله: إن (الجيب من الفعل جوب) فخطأ فادح؛ وذلك لأن الفعل (جوب) الاسم منه الجوب وليس الجيب، كما هو متبع في قواعد الصرف.

وجاء في مختار الصحاح: الفعل جَوَب، مصدره (إجابة) والاسم منه (الجابة) كالطاعة والطاقة، يقال: أساء سَمْعًا فأساءَ جابةً. و(الإجابة) و(الاستجابة) بمعنى، ومنه (استجاب) الله دعاءه، و(المجاوبة)، و(التجاوب) التحاور. و(جاب) خَرَق وقَطَع، ومنه قوله تعالى: ﴿وَثَمُودَ ٱلَّذِينَ جَابُوا۟ ٱلصَّخْرَ بِٱلْوَادِ﴾ [الفجر: ٩][١].

---

(١) مختار الصحاح، باب: (ج و ب).

وكذا قال الراغب: «(جوب) قطع الجوبة، وهي كالغائط من الأرض يستعمل في قطع كل أرض ﴿وَثَمُودَ ٱلَّذِينَ جَابُوا۟ ٱلصَّخْرَ بِٱلْوَادِ﴾، وجواب الكلام هو ما يقطع الجوب فيصل من فم القائل إلى سمع المتكلم. لكن خُصَّ بما يعود من الكلام دون المبتدأ من الخطاب»[1].

ومن هذا يتضح أن معاجم اللغة وقواعدها، تقول أن الفعل جوب، المصدر منه إجابة، والاسم منه الجابة. والفعل جاب، المصدر منه الجوب، والاسم منه جوبة.

فلا علاقة للاثنين «الجيب» الذي هو اسم فتحة الثوب أو طوق القميص[2].

وقد يراد بالجيب الصدر؛ لأن الصدر يلي الجيب ويلامسه ـ فيقال: فلان ناصح الجيب؛ أي القلب والصدر. يعني: أمين، وفي الشعر:

لعمريَ قد أعذرت لو تعذرينني وخشَّنْت صدرًا جيْبه لك ناصحُ[3]

هذا هو المعنى الوارد في المعاجم العربية التي تحتوي على معهود العرب في الخطاب الذي نَزَل عليه القرآن، وقد استخدم العامة لفظ الجيب في معنى آخر غير المعهود للعرب، وهو ما شق في جانب الثوب، له كيس صغير متصل بالشق، توضع فيه الأشياء الخفيفة الحمل[4].

ـ وهذا المعنى الأخير غير الثابت في معاجم اللغة يعتبر من المُولَّد والمُولَّد لا يجوز أن يفسر عليه القرآن[5].

فتفسير د. شحرور مبني على خطأ لغوي من ناحية الأصل والاستعمال، ومن ناحية مخالفة قواعد فهم النصوص اللغوية (الدلالة المعجمية) التي سبق شرحها.

---

(١) انظر: المفردات للراغب.
(٢) انظر: لسان العرب، ابن منظور والقاموس المحيط للفيروزآبادي، باب (ج ي ب) تاج العروس للزبيدي: (جيب).
(٣) المصدر السابق.
(٤) معجم متن اللغة، الشيخ أحمد رضا العاملي (١/ ٥٩٥)، بيضة الديك، يوسف الصيداوي (ص٨٢).
(٥) سبق شرح هذه القاعدة في مبحث علاقة التفسير باللغة العربية.

ثانيًا: المغالطات في معنى الخمار والرد عليها:

١ ـ زعم الكاتب أن الخمار ليس غطاء الرأس، وأن هذا هو الموجود في معاجم اللغة، وعند الاطلاع على هذه المعاجم وجدت أن هذا الكلام غير صحيح.

قال ابن الأعرابي: «خَمَر الشيء يخمُره خَمْرًا وأَخْمَره: سَتَرَهُ. وأخمرت الشيء: أخمرته.

والخَمَرُ: ما واراك من الشجر والجبال ونحوها.

والخِمار للمرأة، وهو النصيف، وقيل: الخمار ما تغطي به المرأة رأسها، وجمعه أخمرة وخُمْر وخُمُر وخِمِر.

والخِمْرَة: من الخمار كاللحفة من اللحاف، وفي حديث أم سلمة: **«أنه كان يمسح على الخفين والخمار»**[١]. أرادت بالخمار: العمامة؛ لأن الرجل يغطي بها رأسه، كما أن المرأة مغطية بخمارها. وذلك إذا كان قد اعتمَّ عمة العرب فأدارها تحت الحنك فلا يستطيع نزعها في كل وقت كالخفين.

والخمرة: هيئة الاختمار، وكل مغطى مخمر، ورُوِي عنه ﷺ أنه قال: **«خمّروا آنيتكم»**[٢].

والخُمْرة: حصيرة وسجادة صغيرة تنسج من سعف النخل وتُجَمَّل بالخيوط. وفي حديث عائشة أنه ﷺ قال لها وهي حائض: **«ناوليني الخمرة من المسجد»**[٣].

قيل: سميت خمرة؛ لأنها تستر وجه الأرض»[٤] اهـ.

ومن هذا يتبين أن تخمير الشيء تغطيته، وأن الخمار للمرأة هو ما تغطي به رأسها، وفرق بين الاسم والفعل.

---

(١) أخرجه مسلم في الطهارة، حديث (٢٧٥). وقد قال ابن منظور: «حديث أم سلمة» وهو خطأ، وإنما هو من حديث بلال.

(٢) أخرجه الطبراني في المعجم الصغير (٢/ ٢٦٩) وأصله عند البخاري (٣٣١٦).

(٣) أخرجه مسلم في كتاب الحيض باب جواز غسل الحائض رأس زوجها الحديث (٦٨٧) والحديث (٦٨٨).

(٤) انظر: لسان العرب (٤/ ٢١٣).

٢ ـ روى الطبري، قال: «حدثني يونس، قال: أخبرنا أن قرة بن عبد الرحمن، أخبره عن ابن شهاب، عن عروة، عن عائشة زوج النبي ﷺ أنها قالت: «رحم الله نساء المهاجرات الأول، لما أنزل الله ﴿وَلۡيَضۡرِبۡنَ﴾ شققن مروطهن فاختمرن به»[١].

فالمهاجرات أخذن جزءًا من ملابسهن التي تغطي جزءًا من جسدها فغطين به رؤوسهن؛ أي: اختمرن بها.

ـ المُرْط: كساء من خَزٍّ أو صوف أو كتان. وقيل: هو الثوب الأخضر، وجمعه: مُرُوط، وفي الحديث: أنه كان يصلي في مروط نسائه؛ أي في أكسيتهن.

المِرط: كل ثوب غير مخيط»[٢] اهـ.

فإذا كان الخمار هو أي كساء يغطي أي جزء من الجسد فكيف نفهم قول عائشة ﵂: **«شققن مروطهن فاختمرن بها»**؟.

قال العيني: «مروطهن: جمع مرط بكسر الميم، وهو الإزار.

وقوله: «فاختمرن بها»، أي غطين وجوههن بالمروط»[٣] اهـ.

وهذا قول ابن حجر في «الفتح»[٤]، والشنقيطي في «أضواء البيان»[٥].

ويؤكد هذا المعنى رواية ابن أبي حاتم للحديث: **«فأصبحن وراء رسول الله ﷺ معتجرات»**[٦]، والاعتجار: لا يكون إلا مع تنقب، وهو أن يلف بعض العمامة على رأسه وجزءًا منها يجعله شبه المعجر للنساء، وهو أن يلفه حول وجهه. وفي الحديث: **«أن النبي ﷺ دخل مكة يوم الفتح معتجرًا بعمامة سوداء»**[٧].

---

(١) جامع البيان (١٠/ ١٢٠) ط. دار الفكر.
(٢) لسان العرب (١٣/ ٨٣) ط. دار إحياء التراث ـ بيروت.
(٣) عمدة القاري (١/ ٩٢).
(٤) فتح الباري بشرح صحيح البخاري لابن حجر العسقلاني (٨/ ٤٩٠).
(٥) أضواء البيان للشنقيطي (٦/ ٢٥٠) ط. دار الفكر.
(٦) رواه ابن أبي حاتم من حديث صفية ﵂، وذكره ابن حجر في فتح الباري (٨/ ٤٩٠).
(٧) انظر: لسان العرب لابن منظور، والمعجم الوسيط، باب: (عجر).

أما ادعاؤه أن الأمر قد جاء بتغطية الصدر فقط، فقد أوضحت أن هذا خطأ؛ لعدة أسباب:

السبب الأول: أن هذا يوقع د. شحرور في تناقض واضح؛ حيث إنه قد ادعى أن المفروض تغطيته على المرأة هي «الجيوب المخفية»، ثم ادعى هنا أن تفسير الآية: هو تغطية الصدر.

فإذا أردنا أن نفهم الآية على أساس تفسيره لمعنى الجيب وهو «فتحة لها طبقتان لا طبقة واحدة» لكان المفروض تغطيته على المرأة هو أسفل ثدييها وليس أعلاهما.

فإما أن يتنازل الدكتور عن معناه العصري لكلمة الجيب، أو أن يدعي أن المرأة المحجبة هي التي تخرج حاسرة عن رأسها ورقبتها وظاهر ثدييها دون باطنهما.

السبب الثاني: أن الخمار معناه غطاء الرأس خصوصًا، وليس مطلق التغطية لأي جزء من الجسم كما ادعى، وكما سبق بيانه في المعنى اللغوي للخمار.

فالمقصود ليس فقط تغطية الصدر كما زعم الكاتب، ولكن الأمر بتغطية الصدر عن طريق إرخاء غطاء الرأس عليه، وهذا المعنى يؤخذ من آية سورة الأحزاب: ﴿يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ مِن جَلَٰبِيبِهِنَّ﴾ [الأحزاب: ٥٩].

وتؤكده هذه الآية: ﴿وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَىٰ جُيُوبِهِنَّ﴾، والضرب هنا ليس الإيلام، وإنما من باب ضرب الخيمة، وضرب الحجاب بمعنى إنزاله ووضعه.

أي: يضعن غطاء رأسهن ويرخينه على جيوبهن.

وتفسير الآية بتغطية الصدر فقط لن يكون فيه معنى الإرخاء والإدناء المراد في الآية.

وأفضل ما يفسر به تلك الآيات فعل الصحابة العرب الخُلَّص أهل اللسان.

ثالثًا: المغالطات في معنى الجلباب:

نازع العلمانيون في لفظ الجلباب فادعوا أن كل ما لبسته المرأة من أزياء ينطبق عليها لفظ جلباب، وأن هذا اللفظ يخضع لتطور الاستخدام اللغوي،

وأنه ليس له وصف محدد، وأما ما ورد عن وصف لباس المسلمين الأوائل، فما هو إلا فعل عرفي غير ملزم.

✘ الرد:

١ ـ اعتمد الكاتب على البحث في معاجم اللغة عن كلمات شبيهة بكلمة جلباب، وأغفل أو تغافل عن إثبات المعنى اللغوي لكلمة جلباب نفسها، وادعى أنها تعني القشرة الخارجة للشيء لحمايته، ولكن المعنى اللغوي لكلمة جلباب هي:

(الجلباب): القميص، والثوب المشتمل على الجسد كله.

وما يلبس فوق الثياب كالملحفة؛ والملاءة، وما تشتمل به المرأة، وجمعه جلابيب، وفي التنزيل: ﴿يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ مِن جَلَٰبِيبِهِنَّ﴾.

وإذا نظرنا في باب (الجِلْبُ): (الجلبُ): من كل شيء غطاؤه، و(الجُلبان) جراب من الأدم يوضع فيه السيف مغمودًا[١].

أما معنى (دنا): (أدنى) الشيء: قرّبه.

وأدنى الستر أو الثوب: أرخاه، في التنزيل: ﴿يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ مِن جَلَٰبِيبِهِنَّ﴾[٢].

٢ ـ وقد اختلفت عبارات المفسرين في تحديد المقصود من الجلباب، وقد جمعها ابن حجر في «الفتح» في سبعة أقوال: (المقنعة، والخمار، أو أعرض منه، والثوب الواسع يكون الرداء، والإزار، والملحفة، والملاءة، والقميص)[٣] اهـ.

وأرجح ما قيل فيه ما ذهب إليه كثير من المحققين، (أن الجلباب في لغة العرب التي خاطبنا بها رسول الله ﷺ هو ما غطى جميع الجسم لا بعضه). ذكره ابن حزم في «المحلى»[٤]، وصححه القرطبي في «تفسيره»[٥]، وقال ابن الأثير: «الجلباب الملحفة والإزار الذي تتغطى به المرأة»[٦].

وقال البغوي: «هو الملاءة التي تشتمل بها المرأة فوق الدرع والخمار»[٧].

---

(١) المعجم الوسيط (ص١٣٣).
(٢) المصدر السابق (ص٣٠٩).
(٣) فتح الباري (١/ ٤٢٤).
(٤) المحلى (٣/ ٢١٧).
(٥) الجامع لأحكام القرآن (١٤/ ٢٤٣).
(٦) جامع الأصول (٦/ ١٥٢).
(٧) معالم التنزيل للبغوي (٣/ ٥٤٤) ط. المعرفة بيروت، ط. الثانية، ١٤٠٧ـ١٩٨٧. طبعة ١٣٤٥هـ.

يقول الشيخ عبد العزيز بن خلف: «المفهوم من الجلباب لا ينحصر باسم ولا بجنس ولا بلون، وإنما هو كل ثوب تشتمل به المرأة؛ لتستر مواضع الزينة من جسدها، ويقول: فإذا عرفنا المقصود منه زال الحرج في وصفه ومسماه»[1].

٣ ـ ادَّعوا أنه ليس له شكل ولا وصف معين؛ بل يكفي أي زي حشمة!.

ورغم أن النبي ﷺ لم يرسم لنا شكلًا ـ موديلًا على حد تعبير القراءة المعاصرة ـ لزي المرأة، إلا أنه ﷺ باعتباره الشارح الأول للقرآن قد وضع الشروط اللازم توافرها في لباس المرأة المسلمة، بعد أمر الله تعالى لها بأن تغطي جسدها كله، وهذه الشروط هي:

١ ـ أن لا يكون ضيقًا.

٢ ـ أن لا يكون شفّافًا.

٣ ـ أن لا يشبه ملابس الكفار.

٤ ـ أن لا يشبه ملابس الرجال.

٥ ـ أن لا يكون زينة في نفسه.

وأخيرًا: فإن استدلال كل منهما بلباس الناس في عصر التنزيل فاسد من وجهين:

الوجه الأول: ادعاء د. أحمد عبد المعطي حجازي أن المرأة كانت ترتدي إزارًا ورداء في الجاهلية وكذا في أول الإسلام، وأنها كانت تتكشف إذا وقعت، وأن لباسنا الآن أستر، ولا داعي أن نفرض عليها القميص أو الجلباب.

فأقول: اللباس الذي نتكلم عنه في هذا العصر لا تتكشف منه المرأة إذا وقعت؛ لأنها لا تحتاج للوقوع فهي متكشفة على أي الأحوال؛ لأنها كاسية عارية.

---

(١) انظر: نظرات في كتاب حجاب المرأة المسلمة للألباني، للشيخ عبد العزيز بن خلف (ص٤٨)، دار البيان، الطبعة الثانية، ١٣٨٩هـ.

الوجه الثاني: ادعاء د. شحرور أن «لباس المرأة العربية هو لباس حسب أعراف العرب ومناخ شبه جزيرة العرب، فكانت تلبس ثوبًا طويلًا وتضع خمارًا على رأسها لتقيها الحر، فعندما نزلت الآية (٣١) من سورة النور، نظرت المرأة المسلمة إلى ثوبها الذي ترتديه فعلًا ولم تغير منه شيئًا، وإنما وجدت إمكانية ظهور جيوب الثديين من فتحة الصدر في ثوبها الخارجي فضربت على صدرها بخمار رأسها؛ لأن بقية الجيوب كانت أصلًا مغطاة في زيها القومي، فإن ما نسميه اليوم باللباس الشرعي هو لباس المرأة العربية المسلمة في القرن السابع الميلادي»[١]، مردود بحديث عائشة ﵂ حيث قالت: **«فاختمرن بها»** أي لم يكُنَّ مختمرات.

وكذا ما ورد في الشعر الجاهلي من وصف لباس المرأة وما كان يبديه من مفاتنها ما لا يدع مجالًا لنقاش مثل هذا الأمر.

أما ادعاء تخصيص أي حكم من أحكام القرآن بالعرب أو بالنبي ﷺ أو بزوجاته فقط يفتقر إلى دليل، وهو مخالف للقواعد الأصولية التي تقتضي أن الخطاب[٢] للواحد خطاب لجميع المكلفين إلا لدليل، فلفظ (المؤمنات) من ألفاظ العموم التي تدل على استغراق اللفظ العام لجميع أفراده؛ أي كل من تنطبق عليها لفظة مؤمنة يجب عليها أن ترتدي ذلك اللباس.

وهذا ما نهجه الصحابة، فقد ورد عن عائشة ﵂ أنه قد دخلت عليها امرأة ترتدي ثوبًا شفافًا، فقالت: **«لم تؤمن بسورة النور من ترتدي هذا اللباس»**.

ومن ادعى التخصيص بالعربيات أو أهل بلد معين أو قطر معين فهو مطالب بالدليل.

الخلاصة:

بعد عرض هذه الآراء والرد عليها يتبين الآتي:

---

(١) القراءة المعاصرة (ص٦١٧).

(٢) انظر: أضواء البيان (٦/ ٥٨٤). وانظر: باب تخصيص العام، والموافقات للشاطبي (٣/ ١٨١)، تيسير التحرير (١/ ٣٧٥)، البيضاوي (ص٥٤)، التوضيح (١/ ٤٢).

١ ـ تطور دلالة ألفاظ: الحجاب، والخمار، والجلباب، يمكن أن يكون في هذا العصر بما يظهر فيه معنى الملاءمة لما كان عليه المعنى الأصلي الذي وضعه القرآن الكريم وبينه رسول الله ﷺ، فقد بيّن شروطًا للباس المرأة، وهي:

١ ـ أن لا يكون ضيقًا.

٢ ـ أن لا يكون شفافًا.

٣ ـ أن لا يكون زينة في نفسه.

٤ ـ أن لا يشبه لباس الرجال.

٥ ـ أن لا يكون ثوب شهرة.

٦ ـ أن لا يكون معطرًا.

٧ ـ أن لا يشبه لباس الكفار.

فإذا لبست المرأة زي قومها الذي تنطبق عليه الشروط السابقة، فهو حجابٌ شرعيٌّ، سواء كان عباءة خليجية أو مغربية أو بالطو سوريًّا، أو زيًّا سودانيًّا، أو هنديًّا، أو خمارًا مصريًّا... إلخ.

٢ ـ إذا خرج لباس المرأة عن الوصف الذي نزل به القرآن والشروط التي شرح بها النبي ﷺ كأن يكون بنطالًا، أو تايورًا.. أو أي زي لأي بلد فيه مخالفة للشروط فهذا لا يعتبر تطورًا للدلالة القرآنية حتى تشمل الحكم على أمور محدثة ـ كما تطور لفظ الخمر ليشمل المخدرات مثلًا ـ بل هو تغيير وتبديل للحكم الشرعي بإباحة لبس ما نهى الشرع عنه.

ومن المعلوم أن التبديل والتغيير في شرع الله لا يجوز إلا عن طريق المشرع بالنسخ، وهذا محال بعد انقطاع الوحي.

المثال الثاني لعدم الالتزام بالدلالة المعجمية للألفاظ القرآنية:

ـ تأويل ليلة القدر:

بعد أن انتهى المؤلف من شرح ضوابط التأويل، قام بتأويل سورة «القدر» بالاستناد إلى تلك الضوابط، ويبدو أن اختياره لهذه السورة «كنموذج» عن نظريته في التأويل هو بسبب ما تضمَّنته من مفاهيم، شاءَ أن يخالف فيها جميع خلق الله الذين قرأوا القرآن.

فالسورة هي: بسم الله الرحمن الرحيم ﴿إِنَّآ أَنزَلْنَٰهُ فِى لَيْلَةِ ٱلْقَدْرِ ۝١ وَمَآ أَدْرَىٰكَ مَا لَيْلَةُ ٱلْقَدْرِ ۝٢ لَيْلَةُ ٱلْقَدْرِ خَيْرٌ مِّنْ أَلْفِ شَهْرٍ ۝٣ تَنَزَّلُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ وَٱلرُّوحُ فِيهَا بِإِذْنِ رَبِّهِم مِّن كُلِّ أَمْرٍ ۝٤ سَلَٰمٌ هِىَ حَتَّىٰ مَطْلَعِ ٱلْفَجْرِ﴾ [القدر: ١ ـ ٥].

١ ـ قال في تأويل عبارة ﴿فِى لَيْلَةِ ٱلْقَدْرِ﴾ قولًا انفرد به عن جميع من قرأها وفسَّرها وأوَّلها.

فقد اتهم بالخطأ في الفهم والضلال في الرأي جميع من رأى هذه العبارة تحمل طابعًا زمنيًا، متمنيًا على هؤلاء جميعًا أن يعودوا إلى اللسان العربي؛ ليقفوا على خطئهم ويجدوا ما يهديهم إلى حقيقة معنى «القدر» و«ليلة» و«شهر»، ثم لا يلبث أن يقوم بإسعافهم، فيضع حقيقة معنى هذه المفردات بين أيدي هؤلاء فيقول:

«جاءت ليلة القدر في اللسان العربي من «قَدَرَ» بفتح الأحرف الثلاثة، وهي تدل على مبلغ الشيء وكُنهه ونهايته. وبما أن محمدًا ﷺ هو خاتم الأنبياء، والقرآن هو خاتم الكتب، ففي كلمة «القَدْر» دليلٌ على أن القرآن وصل إلى مبلغ وغاية اللسان العربي».

«أما «الليلة» فهي هنا لا تعني الليل بل تعني الظلام؛ لأن ليل مكة يقابله ظلامٌ في لوس أنجلوس، لذلك صار نزول القرآن في العشر الأخير من رمضان، كما روي عن النبي ﷺ»(١)(٢).

ولكن المؤلف الذي كرر التماس حقيقة المعاني من اللسان العربي، لم يلتزم هو بهذه التوصية فعمد إلى استنتاج معاني لا وجود لها في المعجم.

ـ فمعاني كلمة «القَدْر» ومشتقاتها احتلت تسعة أعمدة من «معجم لسان العرب»، وقد خَلت من المعنى الذي أورده المؤلف.

فالقَدْرُ والقَدَرُ، جمعها: أقدار.

---

(١) الكتاب والقرآن قراءة معاصرة (ص٢٠٦).

(٢) ويستطيع أي قارئ لآية: ﴿إِنَّآ أَنزَلْنَٰهُ فِى لَيْلَةِ ٱلْقَدْرِ﴾ أن يدرك غرابة المعنى وشذوذه على الوجه التفسيري العجيب الذي وضعته القراءة المعاصرة لكلمتي «ليلة» و«القدر».

وقَدَرَ الرزق يقْدِرُه؛ أي: قسمه.

والقدْرُ والقُدْرَةُ والمقدار، هو القوة.

واقتدر الشيء جعله قدرًا. والقَدْر: الغنى واليسار. وقدْرُ الشيء هو مقدارهُ وقياسُهُ. والتقدير: هو التَرَوِّي والتفكير. وفي قوله تعالى: ﴿وَمَا قَدَرُوا۟ ٱللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِۦٓ﴾ [الأنعام: ٩١] أي: ما عظَّموا الله حق تعظيمه.

ـ أما الليل فهو عُقَيْب النهار، ومبدؤه من غروب الشمس، والليلة هي ضد اليوم، واليوم هو ضد الليلة، والليل واحد بمعنى الجمع، واحده «ليلة»، مثل: «تمر ـ تمرة» وقد جمعت الليلة على «ليالٍ» بزيادة الياء على غير قياس، وليلة ليلاء: شديدة الظلمة.

«إن القَدَرَ والقَدْرَ واحد، إلا أن القدْر بالتسكين مصدر وبالفتح اسم. وليلة القدر هي ليلة تقدير الأمور والأحكام. وقال الزهري: هي ليلة الشرف والعظمة؛ لأن القرآن نزل فيها، كما تكررت لفظة «القدر» ثلاث مرات».

«وليلة القدر، هي إحدى الليالي من شهر رمضان، أخفاها الله كما أخفى الكثير من الأشياء لسبب، فقد أخفى رضاه في الطاعات؛ ليرغب الناس في الكل، وأخفى غضبه في المعاصي؛ ليحترزوا من الكل، وأخفى قبول التوبة؛ ليواظب المكلف على جميع أقسام التوبة، وأخفى ليلة القدر في رمضان ليعظِّموا جميع لياليه».

٢ ـ أما في تأويل «الشهر» و«الألف» فقد قال المؤلف:

«أما «الشهر» و«الألف» فهما لا يذهبان إلى معنى زمني ولا عددي، فالشهر يعني: الإشهار والإعلان، وألف تعني: الأليف والألفة والتأليف، فليلة القدر هي مصطلح يعني صدور أمرِ ربِّ العالمين بإشهار القرآن بلسان عربي مبين»[١].

ـ المعروف من لغة العرب أن «ألف» من العدد، معروف، مذكر، جمعُهُ: «آلُفٌ»، «ألَّف العدد» جعله ألفًا.

(١) الكتاب والقرآن قراءة معاصرة (ص٢٠٦ ـ ٢٠٧).

وفي الحديث: **«أولُ حيٍّ آلف مع الرسول ﷺ بنو فلان»**[1]. قال أبو عبيد: كانوا تسعمائة وتسعة وتسعين فآلفتهم فصاروا ألفًا. آلفت القوم إيلافًا؛ أي كمَّلتهم ألفًا، وألفٌ مؤلفةٌ؛ أي مكملة، والإلف والإلفة والأليف: تأتي من أَلِفتُ وأَلَّفتُ تأليفًا ـ لا أَلفًا.

إذن: فكلمة «ألف» هي من العدد، ولا ينجم عن «أَلَّف» غير «الإلف والإلفة والأليف». وبذلك ينصرف قول القراءة المعاصرة إلى فعل «أَلَّف» الذي تنجم الإلفة والأليف عن مشتقاتها.

أما «أَلَّف العدد» فمن مشتقاتها لفظة «أَلْف» التي لا تنجم عن «أَلَّف» في معرض الإشارة إلى «الإلفة والمؤالفة».

ـ أمَّا كلمة «شهر» فإنَّها تعنى الهلال من أوله إلى آخره. وسُمِّي شهرًا؛ لشهرته، حيث يُشهِر الناس دخوله وخروجه.

وفي الحديث: **«أفضل شهر للصيام بعد رمضان هو شهر الله المحرم»**[2]، والحج أشهر معلومات هي شوال وذو القعدة وعشر من ذي الحجة؛ أما الأشهر الحرم ﴿فَإِذَا ٱنسَلَخَ ٱلْأَشْهُرُ ٱلْحُرُمُ﴾ [التوبة: ٥] فهي عشرون من ذي الحجة وصفر وربيع أول وعشر من ربيع الآخر؛ لأن البراءة وقعت في عرفة[3].

٣ ـ ومما يضعف قوة التأويل عند المؤلف، هو تردده في معنى «ألف شهر» فمَا يجزم جزمًا قاطعًا في معنى أيٍّ منها.

لقد منح القارئ حق الخيار في التعامل مع هذا التغيير بأحد وجهين:

الأول: «ليلة القدر خير من ألف عملية إشهار».

هنا خالف الحظُّ كلمة «ألف»، وعاد بها المؤلف إلى معنى العدد.

الثاني: «ليلة القدر في القرآن، هي خير من ألف عملية صدرت عن رب العالمين».

---

(١) لم أجده في كتب الحديث.

(٢) أخرجه مسلم في الصيام، حديث (١١٦٣)، من حديث أبي هريرة ﷺ بلفظ «أفضل الصيام بعد رمضان شهر الله المحرم».

(٣) لسان العرب مادة (ألف) (٩/٩).

كذلك عاد المؤلف بها إلى المعنى العددي، ولكنه هنا وَضَع فروقًا في قيمة العمليات التي تصدر عن رب العالمين، فجعل عملية ليلة القدر خيرًا من ألف عملية صدرت عنه، حتى لكأن المفَاضَلةَ تصح في العمليات التي تصدر عن الله.

- ومع ذلك فقد علَّق على الآيتين: الرابعة والخامسة، تعليقًا مقتضبًا لا يمكن اعتباره تفسيرًا أو تأويلًا.

ففي الآية الرابعة: اكتفى بالاستعادة السريعة لما كان قد وضعه من فروق بين الإنزال والتنزيل.

وفي الخامسة: رأى أن مطلع الفجر هو قيام الساعة، واعتبر أن ذوي الأفهام الساذجة هم الذين فهموها «حتى انبلاج الفجر».

تُرى؟ كيف يفسِّر المؤلف، ويعلل حال أولئك الذين فهموا من الآية: ﴿سَلَٰمٌ هِيَ حَتَّىٰ مَطْلَعِ ٱلْفَجْرِ ۝٥﴾ أنها ليلة وحيدة تنتهي بانبلاج الفجر؟ تتكرر في الحياة ما شاء الله لها ذلك؟.

جميعهم؛ بدءًا من النبي ﷺ، كانوا يعتكفون في المسجد طول الليل انتظارًا لها.

كم شخصًا يستطيع المؤلف أن يقنعه أن من سبقوه؛ بدءًا من النبي ﷺ حتى صدور كتابه، هم ذوو أفهام ساذجة، وأن تأويله «لليلة القدر» و«الألف» و«الشهر» هو التأويل الصحيح؛ لأنه الذي تطابقت فيه الحقيقة الموضوعية مع العقل، وتحولت به آيات سورة القدر إلى قوانين مبصرة؟

➢ ثانيًا: الكذب والتدليس في إطلاق معانٍ خاطئة للمفردات القرآنية للوصول إلى أحكام جديدة:

المثال الأول: تفسير الفرق بين «الإبلاغ والتبليغ»:

قام مؤلف القراءة المعاصرة د. محمد شحرور بشرح معنى الإبلاغ والتبليغ لغويًا شرحًا خاطئًا، وأقام عليه أحكامًا مهمة، فكان مما قال:

- ينبغي إدراك الفرق بين فعلي «أبلغ» و«بلَّغ» اللذين تكررا كثيرًا في القرآن: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلرَّسُولُ بَلِّغْ مَآ أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ﴾ [المائدة: ٦٧] (بلَّغ - بلاغًا).

﴿فَتَوَلَّىٰ عَنْهُمْ وَقَالَ يَٰقَوْمِ لَقَدْ أَبْلَغْتُكُمْ رِسَالَةَ رَبِّي وَنَصَحْتُ لَكُمْ﴾ [الأعراف: ٧٩] (أبلغ ـ إبلاغًا)؛ إذ بدون هذا الإدراك لا يمكن معرفة الأسباب التي جعلت بعض الآيات محمولًا على «البلاغ» وبعضها محمولًا على «الإبلاغ».

ففي الآيات: (٧/ ٧٩ ـ ٩٣، ١١/ ٥٧، ٧٢/ ٢٨) ورد الفعل من «أبلغ» ومشتقاته.

وفي الآيات: (٥/ ٦٧، ١٤/ ٥٢، ١٦/ ٣٥ ـ ٨٢، ٦٤/ ١٢، ٤٢/ ٤٨) ورد الفعل من «بلَّغ» ومشتقاته.

تلك تساؤلات أطلقها المؤلف؛ ليحقق غايتين:

أولاهما: أن يغمر القارئ بفيض من الحيرة والغموض فيسقط في يده.

والثانية: أن يظهر المؤلف ـ بعدها ـ كملك من ملوك الإنقاذ حاملًا غصن الزيتون الذي يشرح أسرار الفروق اللغوية بين هذه التعابير، ويمسح ما تسرَّب إلى ذهن القارئ من اضطراب، فيقدم إليه ـ على ضوء ثوابت اللسان العربي الذي هو طوع أنامله ـ قواعد التفريق بينها؛ ليرفع عن الآيات عَيْبَ التناقض، والتنافر، الذي أوهم به ظاهِرُ اللفظ.

والآن: كيف شرح الفرق؟ واهتدى إلى مفتاح الفهم الحقيقي لطبيعة النبوة وطبيعة الرسالة؟

لقد عثر على ذلك بعد أن غاص حتى أدرك «قاع» الكلمات «بلَّغ وأبلغ» و«نزَّل وأنزل» فادعى أن بلَّغ وأبلغ للرسالة، فقال: «إن الهمزة في اللسان العربي تعطي معنى التعدي، مثال ذلك: «أبلغ» و«بلغ». فلدينا مصطلحان هما البلاغ، والإبلاغ.

فبلغ: يعني البلاغ، وهو عملية النقل من شخص إلى آخر دون التأكد من أن المنقول إليه البلاغ قد وصله الخبر؛ وذلك لأن البلاغ يتوجه إلى كل الناس دون حاجةٍ إلى التأكد من وصوله إلى جميعهم.

وأبلغ: يعني الإبلاغ، وهو أن يصل البلاغ إلى إدراك ووعي كل مواطن مقصود به.

فعندما يأتي فعل «أبلغ» يكون الإبلاغ بقوم معيَّنين، مثل الآيات:

(٧/ ٧٩) ـ الأعراف: التي أوردت حالة قوم صالح.

(٧/ ٩٣) ـ الأعراف: التي أوردت حالة قوم شعيب.

(١١/ ٥٧) ـ هود: في حالة قوم هود.

وعندما يأتي فعل «بلّغ» أو مشتقاتها يكون البلاغ عامًّا دون تعيين وتحديد، مثل:

- ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلرَّسُولُ بَلِّغۡ مَآ أُنزِلَ إِلَيۡكَ مِن رَّبِّكَۖ﴾ [المائدة: ٦٧].

- ﴿فَإِن تَوَلَّوۡاْ فَإِنَّمَا عَلَيۡكَ ٱلۡبَلَٰغُ ٱلۡمُبِينُ﴾[1]» [النحل: ٨٢].

الهدف: هو الوصول إلى النتيجة السابقة، وهو أن الأحكام مخصوصة بزمن معين وقوم معينين، وغير موصوفة بصفة الخلود والعالمية التي هي من خصائص بقية أجزاء الكتاب.

✘ الـرد:

يقول أحمد عمران في الرد على د. شحرور: «هذا الإدراك العميق للفرق التنزيلي بين «بلّغ» و«أبلغ» لم يكن ممكنًا لدى المؤلف، لو لم يكن على ثقة من أن الأساس اللغوي لهذين الفعلين يؤدي إلى هذا التفريق. مساكين علماء اللغة، وفقهاء اللسان العربي، وأئمة المعاجم، ومفسّرو القرآن وغيرهم لا يزالون، منذ نزوله حتى الآن، خالدين إلى الجهل بالفروق بين «بلّغ وأبلغ» في الدلالات التنزيلية، فلم يميزوا بينهما، ولم يدركوا أن «الهمزة في اللسان العربي تعطي معنى التعدي»[2].

نحن لا نكتب ساخرين؛ بل آسفين وحزانى، على هذا اللسان الذي استكان طول هذا الزمان في أحضان جَهَلَةٍ، لم يستطع واحد منهم أن يدرك الفرق الشديد بين فعل «أبلغ» الذي يعني خصوصية الرسالة ومحليتها، وبين فعل «بلّغ» الذي يعني شمولها الإنساني.

- ولكن، ماذا يقول هذا اللسان في أبلغ وبلغ؟ وكيف جمعت معاجمه، جميع معانيهما ومشتقاتهما؟

---

(١) انظر: الكتاب والقرآن (ص١٤٨). (٢) الكتاب والقرآن (ص١٤٨).

جاء في «لسان العرب» لابن منظور: «بلَّغ وأبلغ وبلَّغته بمعنى واحد»، «والإبلاغ والبلاغ بمعنى واحد، فكلاهما يعني الإيصال».

وفي «التهذيب»: «بلَّغت الرسالة وبلَّغت القوم بلاغًا؛ فالبلاغ اسم يقوم مقام التبليغ».

وفي «المنجد»، طبعة (٢٧): «بلّغ وأبلغ: وصل، وبلَّغ عنه الرسالة إلى القوم: أوصلها إليهم، والبلاغ والإبلاغ مفرد جمعه: بلاغات، وهو الإيصال أو الوصول إلى الشيء المطلوب».

هذه هي المعاني اللغوية لفعلي «بلَّغ» و«أبلغ».

فكيف وعلى أي أساس بنى المؤلف تلك الفروق وشيَّد عليها تلك الأحكام؟

تُرى هل أخطأ القرآن في إدراك مذاهب اللسان العربي؟ أم هل صاغ هذين الفعلين صياغةً غير عربية، بحيث أوجد هذه الفروق الجوهرية في حين أن المعاجم أغفلتها؟!

ثم!! كيف رأى فعل «أبلغ» وقد تعدى بالهمزة فاشتق منه لهذا التعدي «الإبلاغ» حصرًا ولم ير فعل «بلَّغ» يتعدى بمضاعفة اللَّام، فاشتق منه «البلاغ» حصرًا.

هذه الـ«حصرًا» كيف جاء بها؟ وما هو معدنها؟ ومن أي بلاد قدمت؟

وهو لو وضع أيًّا من الفعلين في الآيتين (٥/ ٦٧، ٧/ ٩٣) لما ترك ذلك أي خلل لغوي أو معنوي؛ لأن كلًّا منهما أفاد ذات المعنى وتعدى بمفعول به.

«يا أيها الرسول «بلِّغ» أو «أبلغ» ما أنزل إليك».

«فتولى عنهم وقال يا قوم لقد «أبلغتكم» أو «بلَّغتكم» رسالات ربي ونصحت لكم».

وبعد، فلنعد إلى بعض الآيات، ومنها التي اعتمد عليها؛ لنتحرَّى فيما إذا كان فعل «بلَّغ» ومشتقاته، يعني البلاغ، لا على التعيين؛ أي على الشمول، وفيما إذا كان فعل «أبلغ» ومشتقاته يعني الحصر والتحديد، ولنقتصر على المثالين الآتيين:

أ ـ ﴿أُبَلِّغُكُمْ رِسَالَاتِ رَبِّي وَأَنَا لَكُمْ نَاصِحٌ أَمِينٌ﴾ [الأعراف: ٦٨].

﴿إِنَّمَا الْعِلْمُ عِندَ اللَّهِ وَأُبَلِّغُكُم مَّا أُرْسِلْتُ بِهِ وَلَٰكِنِّي أَرَاكُمْ قَوْمًا تَجْهَلُونَ﴾ [الأحقاف: ٢٣].

الآيتان هما جزء من الحوار بين عاد (قوم هود) وبين النبي هود عليه السلام، وفي كل منهما يعلن لهم أنه يبلغهم رسالات ربِّه.

ففي الآيتين، تقوم خصوصية تبليغ الرسالة، وحصرها في قوم عاد، الذين يعرفهم هودٌ جميعًا، وهما بذلك تخطّئان نظرية المؤلف التي أكدت على: «أنه عندما يأتي فعل «بلغ» أو أحد مشتقاتها يكون البلاغ عامًّا شاملًا دون تحديد».

ب ـ ﴿لِّيَعْلَمَ أَن قَدْ أَبْلَغُوا رِسَالَاتِ رَبِّهِمْ﴾ [الجن: ٢٨].

وهنا، يقوم اعتراض جديد على نظرية المؤلف؛ فالفعل «أبلغوا» يعود إلى الرسل جميعًا، ورسالاتهم لم تكن محصورة بقوم أو زمانٍ أو مكان على وجه الحصر والتحديد»[١].

المثال الثاني: التفريق بين الإنزال والتنزيل:

ـ يقول د. شحرور: «إن شرح الفرق بين الإنزال والتنزيل يعتبر أحد المفاتيح الرئيسية لِفهم الكتاب بشقيه؛ النبوة والرسالة، وله علاقة كبيرة بالتأويل.

فبدون فهم الفرق لا يمكن فهم أقواله تعالى: ﴿وَأَنزَلْنَا الْحَدِيدَ﴾ [الحديد: ٢٥]، وقوله: ﴿يَا بَنِي آدَمَ قَدْ أَنزَلْنَا عَلَيْكُمْ لِبَاسًا يُوَارِي سَوْآتِكُمْ وَرِيشًا﴾ [الأعراف: ٢٦]، وقوله: ﴿إِنَّا أَنزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا﴾ [يوسف: ٢]، و﴿إِنَّا أَنزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ﴾ [القدر: ١]، و﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْقُرْآنَ تَنزِيلًا﴾ [الإنسان: ٢٣]، و﴿تَنزِيلُ الْكِتَابِ مِنَ اللَّهِ الْعَزِيزِ الْحَكِيمِ﴾ [الجاثية: ٢] ثم تساءل:

كيف يفهم إنزال الحديد وإنزال القرآن بشكل لا يناقض أحدهما الآخر؟

---

(١) انظر: القراءة المعاصرة في الميزان للأستاذ أحمد عمران (ص٢٢٥).

كيف نوافق بين قوله تعالى: ﴿تَنزِيلٌ مِّن رَّبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ [الواقعة: ٨٠]، و﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا عَلَيْكَ ٱلْقُرْءَانَ تَنزِيلًا﴾ [الإنسان: ٢٣].

وكيف جاء الإنزال والتنزيل للمن والسلوى بقوله: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكُمُ ٱلْمَنَّ وَٱلسَّلْوَىٰ﴾ [طه: ٨٠]، و﴿وَأَنزَلْنَا عَلَيْكُمُ ٱلْمَنَّ وَٱلسَّلْوَىٰ﴾ [البقرة: ٥٧]؟.

ثم أجاب عن الأسئلة التي طرحها باستنتاجات شخصية تتلخص في:

١ ـ «الإنزال: هو عملية نقل القرآن من صيغة غير مُدركة إلى صيغة مدركة؛ أي: «إشهاره» وقد عبر القرآن عن الإشهار «بالجعل» تارة والإنزال تارة أخرى: ﴿إِنَّا جَعَلْنَٰهُ قُرْءَٰنًا عَرَبِيًّا﴾ [الزخرف: ٣]، و﴿إِنَّآ أَنزَلْنَٰهُ قُرْءَٰنًا عَرَبِيًّا﴾ [يوسف: ٢]. . . فتلازم الجعل والإنزال ليعبرا تعبيرًا واحدًا.

فالقرآن الذي بين أيدينا، هو غير القرآن في اللوح المحفوظ، وصيغتاهما مختلفتان.

والإنزال: حصل دفعةً واحدة: ﴿إِنَّآ أَنزَلْنَٰهُ فِى لَيْلَةِ ٱلْقَدْرِ﴾ [القدر: ١].

و﴿لَيْلَةُ ٱلْقَدْرِ خَيْرٌ مِّنْ أَلْفِ شَهْرٍ﴾ [القدر: ٣].

فكلمة «ألف» لا تعني العدد الرياضي؛ بل تعني الإلف والإلفة والتأليف».

وكلمة «شهر» لا تحمل معنى زمنيًّا؛ بل هي تعبير عن الإشهار والإعلان»[1].

أما التنزيل: «فإنه نقلة مادية حصلت خارج الوعي كالنقل بالأمواج، وذلك عن طريق جبريل على مدى ثلاثة وعشرين عامًا، وهذا هو الفرق.

وعندما تصف الآيات شيئًا واحدًا «بالإنزال والتنزيل» فهذا يعني بأن الشيء الموصوف خضع لعمليتي النقل المذكورتين أعلاه، مثل: «الملائكة» و«القرآن»، و«المن والسلوى»، و«الماء».

أما عندما يرد الإنزال وحده في وصف شيء، فهذا يعني أنه دخل مباشرة في صيغة المعرفة والإدراك؛ لأنه ليس له وجودٌ مسبق في اللوح المحفوظ؛ وذلك لأن الإنزال هو مرحلة الانتقال من اللوح المحفوظ إلى

(١) الكتاب والقرآن (ص١٥٣).

صيغة قابلة للإدراك، وهذه المرحلة لا تتطلبها الأشياء التي ليس لها وجود مسبق في اللوح المحفوظ، مثل: «الحديد» و«اللباس»[1].

٢ ـ ليس للقرآن أسباب نزول، ولا يقع فيه نسخ.

«كما لم يقع الجعل على آيات أم الكتاب؛ لأنها لم تنزل في ليلة القدر ولم يجر إشهارها.

فكان يحصل إنزالها وتنزيلها دفعة واحدة حيث أوحيت مباشرة من الله.

وهي تدور في فلك الأوامر والنواهي، حول الحلال والحرام، والإيمان والكفر»[2].

٣ ـ «وبما أن أم الكتاب ليس لها علاقة «بلوح محفوظ» أو «إمام مبين» فإنها خاضعة للتبديل والاجتهاد والاختلاف بين أمة وأخرى وزمن وآخر، وتخضع لأسباب النزول، وفيها يقع المحو والإثبات ﴿يَمْحُوا۟ ٱللَّهُ مَا يَشَآءُ وَيُثْبِتُ ۖ وَعِندَهُۥٓ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ﴾ [الرعد: ٣٩]، لذلك لا تنطبق عليها كلمات «خلق الله» أو «سوَّى» أو «جعل» التي ترافقت مع «القرآن ـ الآيات البينات»؛ لأنها حق في حين أن آيات «أم الكتاب» ليست حقًا؛ بل هي «سلوك وأخلاق»».

٤ ـ فالإنزال:

«للقرآن: ﴿إِنَّآ أَنزَلْنَٰهُ قُرْءَٰنًا عَرَبِيًّا﴾ [يوسف: ٢].

ولأم الكتاب: ﴿وَكَذَٰلِكَ أَنزَلْنَٰهُ حُكْمًا عَرَبِيًّا ۚ﴾ [الرعد: ٣٧].

وللكتاب كله: ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ عَلَىٰ عَبْدِهِ ٱلْكِتَٰبَ وَلَمْ يَجْعَل لَّهُۥ عِوَجَا ۜ﴾ [الكهف: ١].

والتنزيل:

للقرآن: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا عَلَيْكَ ٱلْقُرْءَانَ تَنزِيلًا﴾ [الإنسان: ٢٣].

ولأم الكتاب وتفصيله والسبع المثاني معًا، جاءوا:

ـ في تنزيل الكتاب: ﴿تَنزِيلُ ٱلْكِتَٰبِ مِنَ ٱللَّهِ ٱلْعَزِيزِ ٱلْحَكِيمِ﴾ [الزمر: ١].

---

(١) المصدر السابق (ص١٥٣).

(٢) الكتاب والقرآن (ص١٥٤).

ـ وللسبع المثاني: ﴿ٱللَّهُ نَزَّلَ أَحۡسَنَ ٱلۡحَدِيثِ كِتَٰبٗا مُّتَشَٰبِهٗا مَّثَانِيَ . . .﴾ [الزمر: ٢٣].

٥ ـ في السبع المثاني مفاتيح «الثوابت الرياضية كأعداد مجردة» و«مفاتيح الكلام كأصوات».

فليس لها علاقة بلغةٍ معينة عربية أم غير عربية، وقد سميت أحسن الحديث، وهي أكثر آيات الكتاب تشابهًا، لذلك قال عنها: ﴿كِتَٰبٗا مُّتَشَٰبِهٗا مَّثَانِيَ﴾.

ولا يوجد فيها جعل، كما لا يفهمها إلا كبار علماء اللغات والرياضيات، وقد تلازم فيها الإنزال والتنزيل»(١).

تلك هي خلاصة أفكار المؤلف، ونناقشها في مسارين:

ـ المسار اللغوي الذي نقف منه على الجذر اللساني لكلٍّ من «الإنزال» و«التنزيل».

ـ مسار النص، حيث نقوم بتحليل الآيات التي ورد فيها أي من هذين التعبيرين، توصلًا إلى مناقشة الأحكام التي بناها المؤلف على الفروق بينهما.

ففي اللغة:

نَزَلَ: النزولُ هو الحلول؛ «نَزَّلَهُ وتنزَّله وأنزله بمعنى واحد». قال أبو الحسن: «لا فرق عندي بين «نزَّل وأنزل» غير صيغة التكثير في «نزَّل». وفي قراءة ابن مسعود: «وأنزل الملائكة تنزيلًا» كنزَّل.

والتنزيلات هي جمع تنزيل، وهي الوجوه المختلفة. وأنزله ونزَّله تنزيلًا، والتنزيل هو الترتيب. والنزول في مهلة، والمُنْزَل هو الإنزال المكاني؛ كقوله تعالى: ﴿أَنزِلۡنِي مُنزَلٗا مُّبَارَكٗا﴾ [المؤمنون: ٢٩]. ونزَّل القوم وأنزلهم: قدر لهم المنازل(٢).

وفي التفسير:

أجمع المفسرون على أنه لا فرق بين الإنزال والتنزيل، بناءً على ما

---

(١) انظر: الكتاب والقرآن قراءة معاصرة (ص١٥٣ ـ ١٦٣).

(٢) لسان العرب، باب: (نزل).

حققته اللغة العربية التي اختارها الله؛ لكي تكون وعاءً لكلمات القرآن، واختار العرب؛ لكي يكونوا حَمَلَةَ القرآن ومفسريه بمقتضى قواعد لغتهم ومعانيها. وللمثال فقط نورد تفسير قوله تعالى:

﴿وَقَالَ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ ٱلْقُرْءَانُ جُمْلَةً وَٰحِدَةً كَذَٰلِكَ لِنُثَبِّتَ بِهِۦ فُؤَادَكَ وَرَتَّلْنَٰهُ تَرْتِيلًا﴾ [الفرقان: ٣٢].

ففي «الإتقان» للسيوطي، و«مختصر ابن كثير»، و«تفسير الإمام الرازي» للآية اتفاق عبَّر عنه تفسير الرازي بقوله:

«هذا سؤال تولَّى الله جوابه، فقال تعالى: ﴿وَقَالَ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ ٱلْقُرْءَانُ جُمْلَةً وَٰحِدَةً﴾ يعنون: كما أنزل على من قبله من الرسل، فأجابهم تعالى بقوله: ﴿كَذَٰلِكَ﴾ أي أنزلناه مفرقًا، ﴿لِنُثَبِّتَ بِهِۦ فُؤَادَكَ﴾ أي لنقوي به قلبك»[(١)].

«اتفق أهل السنة والجماعة على أن كلام الله منزل، واختلفوا في معنى الإنزال، فمنهم من قال: الإنزال لغة بمعنى الإيواء، وبمعنى تحريك الشيء من أعلى إلى أسفل، وكلاهما يتحققان في الكلام فهو مستعمل بمعنى مجازي. فمن قال: إن القرآن معنى قائم بذات الله تعالى فإنزاله أن يوجد الكلمات والحروف الدالة على ذلك في اللوح المحفوظ»[(٢)].

وقال آخرون: في المنزل على النبي ﷺ ثلاثة أقوال:

- أحدها: اللفظ والمعنى.

- والثاني: المعنى الذي عبر النبي عنه بلغة العرب سيرًا مع قوله تعالى: ﴿نَزَلَ بِهِ ٱلرُّوحُ ٱلْأَمِينُ ۝١٩٣ عَلَىٰ قَلْبِكَ﴾ [الشعراء: ١٩٣ ـ ١٩٤].

- والثالث مثل الثاني، وهو أن جبريل ألقى المعنى إلى النبي ﷺ وعبر عن المعنى بالألفاظ العربية[(٣)].

---

(١) الإتقان للسيوطي (١/ ٥٥ ـ ٥٦)، ومختصر ابن كثير، ومفاتح الغيب للإمام الرازي.

(٢) انظر: مفاتح الغيب للرازي في تفسير الآية (٣٢) فعل أنزل، مع أن النص بالآية «نُزِّل» للدلالة على عدم وجود فرق في الدلالة المعنوية بين الفعلين. وفي (ص٥٧) من الإتقان وردت بصيغة «الإنزال».

(٣) الإتقان (١/ ٥٨).

ونحن لم نتتبع جذور هذين التعبيرين في المعجم وكتب التفسير من باب التفاخر، أو الإلزام بما لا يلزم؛ بل استدعينا هذه المعاني لنوضح أن لا فرق بين التعبيرين، سوى أن «التنزيل» يعني الكثرة والنزول في مهلة، بينما «الإنزال» يعني النزول دفعة واحدة، وهو انتقال كلام الله «الموحى به جميعه» من اللوح المحفوظ إلى جبريل لينزل به إلى النبي بحسب الحاجة.

وما كان حرصنا على إبراز معنى هذين التعبيرين إلا لأن المؤلف أوجد بينهما فروقًا جوهرية، فصل بموجبها «أم الكتاب ـ المحكم» عن «القرآن ـ المتشابه» و«المثاني» عن «أم الكتاب والقرآن»، وجرَّد «أم الكتاب وجميع آيات الحدود والعبادات والتشريع» من صفة الحق، وأخضعها إلى التبديل والاجتهاد والاختلاف والتطور، في كل زمان ومكان، وحظر عليها الوجود المسبق في اللوح المحفوظ، وجردها من صيغة المطلق وقابلية التأويل[1].

وقد كان خليقًا به ـ وهو يركب هذا الصعب ـ ألا يلقي بجميع ما سلف من لغة وفكر بعيدًا عن اهتمامه؛ لمجرد أنه ابن الأمس، كما كان خليقًا به ـ على الأقل ـ أن يتذكر بأن الله تعالى كان في مقدوره أن ينزل القرآن بغير اللغة العربية، ولكنه اختارها من بين آلاف اللغات؛ لتكون وعاءً لكلامه القدسي، ومستقرًّا لآياته، ولذلك جعل من العسير على غير من لا يتقنون العربية إتقانًا فقهيًّا شاملًا لأسرار بلاغتها ومجازاتها وأصولها، أن يفهموا حقائق معاني الآيات، وأن يدركوا أبعاد مراميها[2].

المثال الثالث: ادعاء معانٍ فلسفية مادية لبعض الألفاظ القرآنية وادعاء أنها معانٍ لغوية عربية:

زعم د. شحرور أن القرآن هو الآيات البينات، وزعم أن البينة هي فقط الدليل المادي القابل للإبصار والمشاهدة، فقال: «ما هي البينة؟ البينة هي دليل مادي قابل للإبصار والمشاهدة، فإذا اتهمنا إنسانًا بالسرقة فعلينا أن نقيم عليه الحجة بالبينة؛ أي بالدليل المادي؟ فما هي حجة الله على الناس؟

---

(١) الكتاب والقرآن (ص١٥٩).

(٢) القراءة المعاصرة في الميزان للأستاذ أحمد عمران (ص٢٢٥).

حجة الله أنه بلغ الناس رسالة الإحكام، ودعم هذه الرسالة بالبينات التي هي دلائل مادية»[1].

ويقصد من هذا إثبات أن القرآن هو ما يحتوي على دلائل مادية، وأن آيات الأحكام والقصص وغيرها ليست من الآيات البينات، وليست حقًّا.

✖ الـرد:

يقول د. عبد الرحمن بن حبنكة: «تعريف البيّنة بحسب زعمه قال: «البينة هي دليل مادّي قابل للإبصار والمشاهدة».

لقد رأى أن تعريفه لا ينطبق على بعض ما زعم أنه من قسم البينة، فأضاف هذه الزحفة؛ ليغطي لعبته التحريفية.

أما ادعاؤه التضليليّ هذا الذي زعم فيه «أن البيّنة هي دليل مادي قابل للإبصار والمشاهدة»، فهو أمر لا يقول به إلا الحسيون الماديون، وفي مقدمتهم الملاحدة الماركسيون الشيوعيون.

لكن عقلاء الناس من كل الأمم ومنهم الفلاسفة العقليون، وعلماء الطبيعة على اختلاف تخصُّصاتهم، فالبينة عندهم تشمل الدليل المادّي القابل للإبصار والمشاهدة، والقابل لأن يُدرك بأي حاسة غير حاسّة البصر؛ كالسَّمْع والشَّمِّ، والذَّوق، واللَّمْس، ويُلحق بها الإحساسات الداخليَّة كاللذة والألم ونحوهما.

كما تشمل أيضًا الدليل العقلي الاستنباطي المنطقي أو الرياضي.

فلا تقتصر البينة عند جميع عقلاء البشر على الدليل المادي القابل للإبصار والمشاهدة، باستثناء ادعاءات الحسّيين الماديين الملاحدة، وفي طليعتهم الماركسيون الشيوعيون، في قضايا الغيبيات المتعلقة بالله ﷻ، وصفاته، وأخبار الغيوب التي جاءت في النصوص الدينيّة.

لكنّهم في الواقع العلمي الكوني يعتمدون على بينات عقلية استنباطية استنتاجية، ولا يقتصرون على بينات مادية قابلة للإبصار.

---

(١) انظر: الكتاب والقرآن (ص٨١).

إن المحرف «الشحرور» قد عَمَدَ إلى تفسير البيّنة في القرآن بمنظار الشيوعي والملحد الذي يقْصُر «البيّنة» على الدليل المادي القابل للإبصار والمشاهدة، دون الدليل العقليّ القائم على البراهين العقلية، والاستنتاجات الفكريّة.

وبناءً على هذا التحريف التضليلي الباطل أقامَ بناءً فكريًا لَعِبَ فيه لَعِبًا مفسدًا مُضلّلًا، جعل فيه لفظة: «القرآن» وعبارة: «الآيات البينات» لا تنطبقان إلا على ما جاء في المصحف من آيات تتحدث عن الظاهرات الكونيَّة، القابلة للإبصار والمشاهدة؛ كالأرض والشجر والإنسان والحيوان، والنجوم، والأمطار، والسحب، ونحوها.

إن البينة التي اعتمد عليها مثبتو الإلكترونيات في الذرّة، قد كانت بينة استنباطية عقلية، ولم تكن بينة مادية قابلة للإبصار والمشاهدة.

والبينة التي يعتمد عليها مثبتو أعمار الصخور والأخشاب وغيرها مما لا يحصى، بينة استنباطية عقلية.

والبينة التي يعتمد عليها مثبتو أبعاد النجوم والكواكب والمسافات فيما بينها بينة استنباطية عقلية.

أما البينة المادية الحسية القابلة للإبصار والمشاهدة، فهي أقل البينات عددًا في جداول بينات العلوم لدى علماء الكونيات.

على الرغم من كل هذا فقد ظل المحرّف «الشحرور» لا يرى البينة إلا من منظار الماركسيين وسائر الملاحدة الماديين.

على أن مقولة صراع الأضداد «الجدلية» التي سبق أن اعتمد عليها، مقولة فلسفية خيالية، ليس لها بينة مادية قابلة للإبصار، ولا بينة عقلية تقبلها العقول، إنما تقبلها أهواء الماركسيين المقلدين التابعين «لماركس» وصديقه «إنجلز» مؤسسي الماركسية التي سقطت، وانتهت «موضتها» وتمزقت شعاراتها.

وعلى خلاف ادعاء «الشحرور» الافترائي الساقط، فقد جاءت البينة في القرآن والسنة مستعملة فيما يلي:

١ ـ في الدليل القابل للإدراك الحسي بالبصر أو بغيره من الحواس الظاهرة أو الباطنة.

٢ ـ وفي الدليل العقلي الذي تدركه العقول.

٣ ـ وفي الدليل الخبري الصادق.

فلم يقتصر استعمالُها على الدليل الماديّ القابل للإبصار والمشاهدة.

وبناءً على شمول «البينة» لكلِّ هذه الأدلَّة فهم علماء المسلمين كلمة «البينة» في القرآن والسنة.

ومعلوم أن «البينة» في التقاضي بين الخصوم: شاهدان عدلان، وهما يقدمان خبرًا، والخبر دليل غير مادي؛ إذ العمدة في قبوله على اطمئنان الفكر بصدق المخبر، ولهذا جاء في الحديث الشريف: **«البينة على المدعي، واليمين على من أنكر»**[1].

والبينة: هي شاهد الإثبات.

وأطلقت «البينة» في القرآن على المعجزات المادّية، وعلى المعجزات المعنوية التي اشتمل عليها كتاب الله المنزل كله، بسبب ما فيه من إعجاز بياني، وإعجاز خبري، وإعجاز علمي، وإعجاز تشريعي.

وأطلقت «البينة» أيضًا على الآيات الواضحات المنزلات على رسول الله ﷺ، والمتضمنات أحكامًا وشرائع واضحة قطعية غير قابلة للتأويل.

فمقولة المهندس المحرّف «شحرور» المستندة إلى تعريفه الخاصّ الباطل لكلمة «البيّنة» مقولة تحريفيّة تحايُلِيَّة باطلة كلّها؛ لأنّها بمجملها مستندةٌ إلى تعريف باطل.

وما بُنِي على باطل فهو باطل.

لقد صنع في هذه المقولة الطّويلة تركيباتٍ وتحليلاتٍ جمع فيها وفرّق، ودلّل فيها وعلّل، وزعم فيها أنّ النبوّة خاصة بما أنزل على الرسول من بينات مادّية، إلّا أنّها جميعًا مستندةٌ إلى تعريفه للبيّنة الذي سبق إثبات بطلانه، فلا

---

(١) أخرجه البيهقي في سننه الكبرى (١٠/ ٢٥٢)، وانظر: الإرواء (٨/ ٢٧٩).

داعي للاشتغال بإبطال الفروع، بعد إبطال الأصل واجتثاثه؛ إذ هي فروع عنه، ومتى قطع الأصل قطعت معه فروعه»[1].

المثال الرابع: تفسيره لقوله تعالى: ﴿قَدْ أَنزَلْنَا عَلَيْكُمْ لِبَاسًا يُوَارِي سَوْءَاتِكُمْ وَرِيشًا﴾ [الأعراف: ٢٦]:

قال د. شحرور: «ريشًا: الريش من رَيَش وهي كثرة النقد، يقابلها في الإنكليزية (Rich).

وهنا نقول: إنها ظاهرة التجريد الاقتصادي التي بدأ الإنسان بها المقايضة التي تعتمد على التشخيص؛ أي تبادل السلع، ثم صار التطور إلى وحدة القياس للسلعة فكان النقد الريش»[2].

المعنى اللغوي الظاهر للكلمة والذي لا يجوز العدول عنه لعدم وجود الدليل هو: جمع مفرده ريشة التي تجمع على «رياش وأرياش»، وهي كسوة الطائر وزينته[3]، وقد وردت في القرآن بهذه الصيغة «الرِّيش»[4].

وقد علل بعض المفسرين وجود اللباس مع الريش، بأن الإنسان احتاج بعد ستر العورة للزينة، فكني عن الزينة بالريش الذي هو كسوة الطائر وزينته.

وعلل بعض المفسرين قول الله تعالى: (أنزلنا) بأن اللباس والثياب على اختلاف أنواعها (قطن ـ كتان ـ صوف ـ جلود) لا يتحقق وجودها إلا بنزول المطر الذي يروي ويغذي النبات.

﴿وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ وَأَنزَلْنَا الْحَدِيدَ﴾ [الحديد: ٢٥].

ثالثًا: إنزال ألفاظ القرآن الكريم على مصطلحات حادثة (الإسقاط):

من الواضح لكل من عنده أدنى فكرة عن الماركسية وأساسها أن الدكتور

---

(١) التحريف المعاصر للدين، د. عبد الرحمن بن حبنكة الميداني (ص٦٤ ـ ٦٧)، دار القلم، دمشق، الطبعة الأولى ١٤١٨هـ ـ ١٩٩٧م.

(٢) الكتاب والقرآن (ص١٧٠ ـ ١٧١).

(٣) انظر: لسان العرب.

(٤) وقد ورد في المعجم صيغة أخرى «الرَّيش»، وهي لم ترد في القرآن وهو بمعنى الأثاث والمال والخصب الكثير والوفير.

شحرور ماركسي العقيدة والفكر، قد شرب من كأسها حتى الثمالة، وقد أخذ من معاهدها ختم المنجل والصليب، وهذا شأنه.

لكن العجيب أن الدكتور يحاول إقناعنا أن القرآن يدعو للماركسية، وأنه كلما غاص في معاني الآيات خرج لنا حاملًا شعارها الأحمر.

ولم يخبرنا هل كانت الماركسية في اللوح المحفوظ فاطلع عليها ماركس، فأكمل بها رسالة محمد ﷺ؟ أم أن الله ـ تعالى عن ذلك علوًّا كبيرًا ـ قد أوحاها إلى هؤلاء الأفاضل الصالحين!!!.

ولست أدري إذا كان د. محمد شحرور يرضى لقرآنه أن يفسر على أساس قواعد الإلحاد والإباحية وإنكار الله والبعث والنشور، فهل يرضى ماركس ونيتشه وأتباعهم أن تكون نظرياتهم الإلحادية أساسًا لتفسير كتاب التوحيد عند المسلمين؟!

إنني أجزم بأنهم لن يرضوا بذلك؛ فأي ظلم هذا؟؟

وهنا أقول: يا دكتور شحرور ظلمت الماركسية، فأنت تحاول أن تجعلها تعترف بالقرآن وهي تأبى. فأرجو أن تتوقف عن ظلمها وتتركها في حالها الإلحادي المستقر، ولا تعكر عليها صفو المادية بطيف الوحي والقرآن. أما القرآن فلن أدعوك إلى التوقف عن ظلمه، فالله هو الكفيل بحفظه: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَٰفِظُونَ﴾ [الحجر: ٩] اهـ.

بالإضافة إلى ذلك فقد خالف شحرور قواعد علم الدلالة المتبعة في الأصول وعلوم القرآن؛ كالأصل القائل: (تحمل ألفاظ القرآن على معهود الأميين في الخطاب، ولا يجوز حمل ألفاظ القرآن على اصطلاح حادث)[1]. وراح يسقط ويفسر الألفاظ القرآنية بالمصطلحات الماركسية الحادثة.

وفيما يلي أضرب مثالين من كلامه لهذا الخرق المجافي للأصول:

---

(١) سبق ذكر هذه القواعد والرد على الشبه المتعلقة بتطور اللغة في الباب الأول، من هذه الرسالة.

المثال الأول: تفسيره للفظ التسبيح بالجدل الداخلي للأشياء، أو جدل هلاك الشيء، وهو من أسس نظرية صراع المتناقضات الماركسية الساقطة:

قال د. شحرور في تفسير كلمة التسبيح، والشرك التي وردت في عدة مواضع من كتابه بقوله: «إن صراع المتناقضين داخليًّا، الموجودين في كل شيء يؤدي إلى تغير شكل كل شيء باستمرار، ويتجلى في هلال ذلك الشيء وظهور شكل آخر، وفي هذا الصراع يكمن السر في التطور والتغير المستمر في هذا الكون ما دام قائمًا، هذا ما يسمى بالحركة الجدلية الداخلية، والتي أطلق عليها القرآن مصطلح التسبيح: ﴿وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَٰكِن لَّا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ﴾ [الإسراء: ٤٤]، وقوله: ﴿سَبَّحَ لِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾ [الحديد: ١، الحشر: ١، الصف: ١]، وقوله: ﴿يُسَبِّحُ لِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ﴾ [الجمعة: ١، التغابن: ١]، والتسبيح جاء من «سبح»، وهو الحركة المستمرة كالعوم في الماء؛ كقوله عن حركة كل شيء: ﴿كُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ﴾ [الأنبياء: ٣٣].

هذا الصراع يؤدي إلى التغير في الأشياء وينتج عنه بقوله إن «الموت حق»، والله حي باقٍ، وهكذا نفهم معنى الآية: ﴿وَلَا تَدْعُ مَعَ اللَّهِ إِلَٰهًا آخَرَ لَا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ لَهُ الْحُكْمُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾ [القصص: ٨٨]، وسيبقى هذا القانون سائدًا حتى يهلك هذا الكون المادي، و«عند النفخة الأولى في الصور الساعة لينشأ على أنقاضه كون آخر جديد، مؤلف من مادة ذات خصائص جديدة «عند النفخة الثانية في الصور التي تؤدي إلى البعث، وفي ضوء ذلك تتضح بقوله: «البعث حق».

وقولنا: سبحان الله هو إقرار العاقل بهذا القانون».

وقد ورد التسبيح في القرآن بحالتين:

«حالة تسبيح الوجود، وحالة تسبيح العاقل، ويمكن التماس الحالتين في سورة يونس: ﴿وَإِنَّ يُونُسَ لَمِنَ الْمُرْسَلِينَ ﴿١٣٩﴾ إِذْ أَبَقَ إِلَى الْفُلْكِ الْمَشْحُونِ ﴿١٤٠﴾ فَسَاهَمَ فَكَانَ مِنَ الْمُدْحَضِينَ﴾ [الصافات: ١٣٩ ـ ١٤١]. أما القول بأن «سبحان الله» هو تنزيه الله عن النقائص والعيوب، هو قول قد مضى زمانه؛ حيث إن النقائص والعيوب تحمل معنى معرفيًّا ومعنى اجتماعيًّا إنسانيًّا، فهي تحمل معنى النسبية

حيث تتغير هذه المفاهيم من مكان لآخر، ومن زمن لآخر...»[1].

قبل الشروع في الرد أحببت أن أوضح الحقائق الآتية:

١ ـ ذكر الدكتور الآيات التي استدل بها وزعم أنها في سورة يونس والآيات في سورة الصافات تحكي قصة يونس عليه السلام.

٢ ـ تفسير لفظ التسبيح على أساس الفكرة الماركسية الساقطة «صراع المتناقضات» يعد من قبيل التفسير الباطني؛ وذلك لأنه لا دليل عليه لا من اللغة، ولا من العقل، ولا من الشرع.

٣ ـ قوله: «إن النقائص والعيوب تحمل معنى معرفيًا نسبيًا»، هذا من ضلالات الفلسفة الغربية والشرقية؛ وذلك لأن هذه الفلسفات مبنية على نسبية الأخلاق وتغيرها بهدف تدمير الأخلاق الفاضلة، وتدمير المجتمعات الإنسانية، ونشر الإباحية، ونتيجة ذلك مشاهدة لكل أحد، ألا وهي السقوط الأخلاقي والخواء النفسي لتلك المجتمعات.

والدكتور يجعل من هذا الأساس الفلسفي الغربي حقيقة مسلَّمة يفسر على أساسها القرآن؛ بل ويفسر على أساسها صفات الخالق تبارك وتعالى، فأصدر مقولته بأنه «تنزيه الخالق عما لا يليق به من العيوب والآفات ـ مثل: العجز، والحاجة للولد، والطعام والشراب، والنوم، والمرض ـ من القضايا الثابتة الأزلية، قضية نسبية تتغير من مكان لمكان، ومن زمان لزمان».

✖ الرد على د. شحرور: في اعتناقه لنظرية صراع المتناقضات وتطبيقها على القرآن الكريم:

أولًا: التعريف بالنظرية:

فكرة صراع المتناقضات أو الأضداد فكرة ماركسية؛ بل هي الأصل الفلسفي الذي قامت عليه الماركسية التي هي أصل للشيوعية، وهذه الفكرة الماركسية كانت في الأصل رأيًا فلسفيًّا خدمه الفيلسوف الألماني هيجل.

وتسمى فكرة هيجل «بالديالتيك» أي الجدل، والتي تتلخص في أن الرب

(١) الكتاب والقرآن قراءة معاصرة (ص٢٢٣).

خلق الكون على أساس نظام ارتقائي قائم على صراع المتناقضات والأضداد؛ بدءًا من الحالة الابتدائية حتى الحالة التي وصل لها الآن.

ثم طورها ماركس وزعم أن هيجل قدم أفكارًا منكسة؛ إذ جعل صراع الأضداد في الوجود خطة رب خالق أزلي، وفكرة وجود الرب من اختراع الفكر الإنساني قمة الأحياء، فبنى أفكاره على أساس أنه ليس في الوجود رب.

ثم رسم الفلاسفة الشيوعيون لهذا الصراع تصورًا قائمًا على الثنائية في الوجود، وأنها تنقسم إلى أربعة أنواع، ووضعوا لكلٍّ مصطلحات لفظية، محصلتها أن الكون مادة بلا خالق، وأنه يتطور ذاتيًا وفق قانون الجدل[1].

وقد اعتبر د. شحرور هذه الفلسفة الماركسية من كبريات الحقائق التي يجب التسليم والإيمان بها ـ مع أنها لم تزد عند الفلاسفة غير الشيوعيين على أنها آراء احتمالية مرفوضة ومنقوضة بالبديهيات العقلية، وبدلائل ظواهر الكون نفسه، ولم يصح منها شيء ـ ولهذا تراه يعقد أبوابًا كاملة في كتابه تحت هذه العناوين (جدل الأكوان ـ جدل الإنسان).

أي إنه صنع القوالب الماركسية الجاهزة، وصب فيها آيات القرآن صبًّا.

ثانيًا: الأدلة العقلية على سقوط النظرية:

لست بصدد الرد على الأفكار الماركسية الشيوعية التي بان فشلها، واتضح لكل إنسان إثر سقوطها ذاتيًّا وتحطمها من داخلها؛ لكن سوف أورد فقط ما وضعه المنطقيون في الرد على هذه الجزئية «صراع المتناقضات»، والتي هي من أجزاء الفكرة الماركسية؛ لأن المهندس شحرور قد فسر على أساسها بعض آيات القرآن:

يقول صاحب كتاب كواشف زيوف:

المبدأ الخامس للماركسية في المادية الجدلية أن كل الأشياء وحوادثها تحتوي على تناقضات داخلية، وبواسطة الصراع بين المتناقضات تحدث التحيزات الارتقائية حتمًا وفق نظام جدلية هيجل وآراء النشوء والارتقاء.

والصراع بين المتناقضات والأضداد يستلزم وحدتها واجتماعها متزاحمة

---

(١) التحريف المعاصر للدين، عبد الرحمن حبنكة الميداني (ص١٣٣) باختصار.

في الشيء الواحد والوقت الواحد، وهذا الصراع القائم بينها ضمن وحدتها يدفع بها إلى التطور؛ إذ هو السبيل الوحيد لحل التناقض القائم بينها.

وهذه الفكرة تعد واحدة من الأفكار الخرافية بالنسبة للممكنات العقلية؛ لأنها من المستحيلات العقلية التي يرفض العقل إمكان وجودها، فضلًا عن رفض الواقع لها.

فمن الأصول العقلية البديهية لدى الفلاسفة والمناطقة وسائر العقلاء ما يلي:

١ ـ أن النقيضين لا يجتمعان ولا يرتفعان معًا في شيء واحد، وفي وقت واحد، وأن هذا مستحيل عقلًا مثل الوجود والعدم، والحركة والسكون.

٢ ـ أن الضدين لا يجتمعان في وقت واحد، مثل: الأبيض والأسود، والواجب والحرام... إلخ.

ومن الملاحظ أن المادية الجدلية قد خسفت هذا الأصل العقلي كليًّا. فأقامت الوجود كله على فكرة اجتماع الأضداد ومن المتناقضات، وهي فكرة مستحيلة عقلًا، وهذا فيه استهانة شديدة بالعقل البشري، وإقامة فكرة الوجود على أمر ظاهر البطلان.

فاللحظة التي يكون فيها الشيء ساكنًا لا يمكن أن يكون متحركًا والعكس، لكن بعض الناس قد يظن أن السكون كامن في الحركة فيعتبر ذلك من اجتماع النقيضين، وليس الأمر كذلك بل الشيء تتداول عليه الحركة والسكون[١].

وقد طبق الدكتور المهندس هذه الفكرة الماركسية ليس فقط على القرآن عمومًا؛ بل على آيات بعينها من القرآن، وجعلها شاهدة وداعية إلى الماركسية الشيوعية المادية.

ثالثًا: الرد على تفسيره للتسبيح بصراع المتناقضات:

أ ـ من الناحية اللغوية:

١ ـ يقول د. شحرور: «إن التسبيح جاء من سبح وهو العوم في الماء؛ كقوله عن حركة كل شيء: ﴿وَكُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ﴾ [يس: ٤٠]». هذه

---

(١) المصدر السابق.

الحقيقة اللغوية التي أوردها د. شحرور غير صحيحة أو على الأقل غير مسلّم بها.

فإذا نظرنا في أصل كلمة التسبيح واشتقاقها نجد أنه قد اختلف في اشتقاقها.

يقول صاحب التحرير والتنوير: «وقد ذكروا أن التسبيح مشتق من السبح، وهو الذهاب السريع في الماء؛ إذ قد توسع في معناه؛ إذ أطلق مجازًا على مر النجوم في السماء، قال تعالى: ﴿وَكُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ﴾ [يس: ٤٠]، وعلى جري الفرس». قالوا: فلعل التسبيح لوحظ فيه معنى سرعة المرور في عبادة الله تعالى، وأظهر منه أن يكون سبح بمعنى بَعُدَ للسبح؛ أي البعد وأريد البعد الاعتباري وهو الرفعة؛ أي التنزيه عن أحوال النقائص.

وعندي أن كون التسبيح مأخوذًا من السبح على وجه المجاز بعيد، والوجه أنه مأخوذ من كلمة سبحان، ولهذا التزموا في هذا أن يكون بوزن فعّل المضعف فلم يسمع مخففًا[1].

وهذا الترجيح ـ أنه من البعد ـ هو الذي رجحه الألوسي[2].

٢ ـ المعنى اللغوي الذي اعتمد عليه الدكتور في تفسيره، وإن كان اشتقاق التسبيح فيه رأيًا مرجوحًا، إلا إنه قد نقل إلى المجاز، وما يستخدم على صيغة المجاز لا يجوز إهمال ذلك الاستعمال، والعودة به إلى معناه الأصلي؛ لأن القرآن نزل على ما كانت تعرفه العرب وتستخدمه من لغاتها.

وهذا هو المعروف عند العلماء بالحقيقة العرفية، فقد أصبح لفظ التسبيح خاصًا بالله تعالى ولا يطلق إلا عليه[3].

والأمثلة اللغوية على ذلك كثيرة، منها: لفظ الغائط؛ فأصل معناه هو الأرض المنخفضة لكن استعمل مجازًا للحدث، وعلى المعنى المستعمل نزل القرآن؛ فلا يجوز لأحد أن يفسر لفظ الغائط بمعناه الأصلي ويترك استعمال العرب له.

---

(١) التحرير والتنوير (١١/ ٢٠١).
(٢) روح المعاني (١/ ٢٢٢).
(٣) التحرير والتنوير (٣٠/ ٢٣٣).

٣ ـ بفرض أن كل ما قاله الدكتور صحيح؛ أليس واضحًا أن المعنى المشتق من السباحة هو (الحركة الظاهرية السريعة في اتجاه واحد للنجاة) فما علاقة هذا المعنى بتلك الفكرة التي هي صراع المتناقضات.

ولا أجد أدنى علاقة بين التفسيرين إلا علاقة الإسقاط الأيدلوجي كما يسمونه، وهو اعتقاد مبدأ أو رأي، ثم إسقاطه على أي آية أو نص دون أي علاقة أو دليل.

ب ـ من الناحية التفسيرية:

بفرض التسليم له بما يقول، فإننا إذا نظرنا لسياق الآيات التي ذكر فيها التسبيح نجد أن هذا المعنى لا يمكن أن يتفق مع السياق بحيث يفهم منه معنى مفيد، فضلًا عن أن يكون كلامًا معجزًا.

فمثلًا في قوله تعالى: ﴿وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ﴾ [البقرة: ٣٠].

أولًا: الصراع الداخلي الذي يترتب عليه التغير والتطور المستمر تتنزه عنه الملائكة كما هو معلوم في العقيدة أنها كائنات لا تتغير ولا تأكل ولا تشرب.

ثانيًا: كيف يتفق لفظ الحركة والتغير والتطور ثم لفظ «بحمدك»، مع التعدية باللام في الآيات التي ذكرها.

يقول الدكتور: ففعل التسبيح يتعدى بنفسه وباللام، واللام إشعار بأن الفعل لأجل الله تعالى وخالصًا لوجهه سبحانه؛ هذا إذا كان التسبيح بالمعنى الصحيح وهو التنزيه.

فكيف يكون التقدير على المعنى الذي فسّر به الدكتور (نتصارع داخليًا ونتطور ونهلك لأجلك)؟؟

وكذا في قوله تعالى: ﴿سَبِّحِ ٱسْمَ رَبِّكَ ٱلْأَعْلَى﴾ [الأعلى: ١]، هذا السياق لا يستقيم مع هذا التفسير الماركسي؛ لعدة أمور:

١ ـ الخطاب للنبي ﷺ، ولا أدري كيف يأمر الله تعالى نبيه بالتصارع الداخلي والتطور الذي ينتهي بالهلاك.

٢ ـ أن التسبيح بهذا المعنى جبري لا يد للإنسان فيه كما ذكر الدكتور فلا معنى إذًا للأمر به في سبح.

٣ ـ لا يمكن إضافة التسبيح بالمعنى الذي قررته القراءة المعاصرة لاسم الله، وهنا وفي قوله تعالى: ﴿سُبْحَانَكَ لَا عِلْمَ لَنَآ إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَآ﴾ [البقرة: ٣٢]، في مثل قوله: ﴿سُبْحَانَ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلْأَزْوَاجَ كُلَّهَا مِمَّا تُنۢبِتُ ٱلْأَرْضُ﴾ [يس: ٣٦].

وقد شعر د. شحرور بالتناقض الذي يمكن أن يوجه إليه فقال: «فإن الله تنزه «بسبحان» عن انطباق قانون الزوجية عليه»[(١)].

أي أن هذا الشعور قد دفعه للعودة إلى إثبات المعنى المعروف للتسبيح على الله تعالى، وبذلك يكون قد هدم نظريته بنفسه، وأقر أن تفسير التسبيح بالتنزيه قول لم يمض زمانه.

أما استدلاله بتسبيح الحوت ويونس.

قال فيه: «فقانون تسبيح الوجود العام ينطبق على يونس والحوت، لولا أن يكون قانون التسبيح المؤدي إلى موت الأحياء والأشياء منطبقًا على الحوت لانتفت عنه ظاهرة الموت، ولبقي يونس في بطن الحوت إلى يوم يبعثون»[(٢)].

فهذا من الخطأ القاتل؛ لأن التسبيح ثابت للحوت بنص الآية العامة التي تدل على تسبيح جميع المخلوقات، قال تعالى: ﴿وَإِن مِّن شَىْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِۦ﴾ [الإسراء: ٤٤]، فالهاء عائدة على يونس وليس الحوت، وهذا ما يعلمه من له أدنى علم بالعربية.

وقوله تعالى: ﴿فَٱلْتَقَمَهُ ٱلْحُوتُ وَهُوَ مُلِيمٌ ۝١٤٢ فَلَوْلَآ أَنَّهُۥ كَانَ مِنَ ٱلْمُسَبِّحِينَ ۝١٤٣ لَلَبِثَ فِى بَطْنِهِۦٓ﴾ [الصافات: ١٤٢ ـ ١٤٤].

الهاء في ﴿فَٱلْتَقَمَهُ﴾، أنه كان وهو ﴿مُلِيمٌ﴾ أي هو تعود على يونس، والهاء في بطنه أي بطن الحوت.

فعلى أساس تفسير الدكتور يكون التقدير «فلولا أن الحوت كان من المسبحين للبث في بطن الحوت إلى يوم يبعثون».

---

(١) انظر: الكتاب والقرآن (ص٢٣٣).

(٢) الكتاب والقرآن (ص٢٣٤).

كما أن التسبيح منسوب إلى يونس صراحة في آية سورة الأنبياء: ﴿وَذَا ٱلنُّونِ إِذ ذَّهَبَ مُغَٰضِبًا فَظَنَّ أَن لَّن نَّقۡدِرَ عَلَيۡهِ فَنَادَىٰ فِي ٱلظُّلُمَٰتِ أَن لَّآ إِلَٰهَ إِلَّآ أَنتَ سُبۡحَٰنَكَ إِنِّي كُنتُ مِنَ ٱلظَّٰلِمِينَ﴾ [الأنبياء: ٨٧].

والتسبيح المنسوب إلى يونس هو الصلاة والاستغفار، والذكر الذي كانت به نجاته، وهذا بنص الآية أن التسبيح مصدر سبّح «وهو مجموع أقوال مع عمل يدل على تعظيم الله تعالى وتنزيهه، ولذلك سمي ذكر الله تعالى تسبيحًا، والصلاة تسبيحًا، ويطلق التسبيح على قول سبحان الله»[1].

وهذا ما يتفق مع قوله تعالى في آية سورة الأنبياء فنادى أن... وإن هذه هي المفسرة؛ لأنها مسبوقة بما هو في معنى القول، ويُفسِّر ما بعدها ما قبلها، فقوله: ﴿لَّآ إِلَٰهَ إِلَّآ أَنتَ سُبۡحَٰنَكَ﴾ يفسر بم نادى يونس، وهكذا ثبت له لفظ التسبيح في آية سورة الصافات ﴿ٱلۡمُسَبِّحِينَ﴾.

لزم من ذلك بما لم يدع مجالًا للشك أن التسبيح هو الذكر والاستغفار... وليس صراع المتناقضات، كما يدّعي الدكتور شحرور.

ـ وأخيرًا، أقول للدكتور شحرور وأمثاله: إن لكل إنسان أن يعتقد ما شاء من نظريات وآراء، ﴿فَمَن شَآءَ فَلۡيُؤۡمِن وَمَن شَآءَ فَلۡيَكۡفُرۡ﴾ [الكهف: ٢٩] فهذا شأنه، أما أن يسقط ضلالاته وماركسياته على القرآن فهذا ما لا يقبله مسلم.

ـ إذا كان تفسير التسبيح بالتنزيه من النقائص والعيوب قد مضى أوانه، وآن لنا أن نتطور، فهلا وضّح لنا الدكتور ما هو المسوِّغ للتطور ناحية الماركسية بالذات دون أي مذهب آخر؟؟

المثال الثاني: تفسير الألفاظ المتقابلة بصراع المتناقضات:

وفي تفسير آية سورة الرعد: ﴿وَفِي ٱلۡأَرۡضِ قِطَعٞ مُّتَجَٰوِرَٰتٞ وَجَنَّٰتٞ مِّنۡ أَعۡنَٰبٖ وَزَرۡعٞ وَنَخِيلٞ صِنۡوَانٞ وَغَيۡرُ صِنۡوَانٖ يُسۡقَىٰ بِمَآءٖ وَٰحِدٖ وَنُفَضِّلُ بَعۡضَهَا عَلَىٰ بَعۡضٖ فِي ٱلۡأُكُلِۚ ...﴾ [الرعد: ٤].

قال[2]: «لقد استعمل القرآن في هذه الآية صيغة المتناقضات الداخلية

---

(١) التحرير والتنوير (١/ ٤٠٥).

(٢) الكتاب والقرآن (ص٢٢٨).

ليبين إحدى مراحل التطور (الداخلي)، ففي قوله عن النخيل: ﴿صِنْوَانٌ وَغَيْرُ صِنْوَانٍ﴾، يعود إلى ذات الشيء وفي ذاته، ولو كان غير ذلك لقال «صنوان وآخر غير صنوان»، فهذا يشبه النطفة التي تحتوي على مخلقة وغير مخلقة، فكما أن أساس التكاثر الخلوي هو المضغة المخلقة وغير المخلقة، كذلك يحتوي النخيل على جزع عنصرين متناقضين داخليًا، فإما أن تبقى صنوان (متقاربة) وإما أن تتحرك بتطوره إلى غير صنوان غير متقاربة» اهـ.

✗ الـرد:

معنى صنوان في اللغة: جاء في «لسان العرب» لابن منظور: «إذا كانت نخلتان أو أكثر على أصل واحد فكل منهما (صنو)، والاثنان (صنوان)، والجمع (صنوانٌ) بتنوين النون».

وفي الأساس: شجر صنوان: من أصل واحد وكل واحد صنو، ومن المجاز هو شقيقه وصنوه. ونقل مثله عن أبي حبان وزاد: وجمعه في لغة الحجاز صنوان بكسر الصاد، وبضمها في لغة تميم وقيس كذئب وذؤبان، ويقال: صنوان ـ بفتح الصاد ـ وهو اسم جمع، لا جمع تكسير؛ لأنه ليس من أبنيته، ونظير هذه الكلمة: قنو، قنوان، وليس لهما ثالث.

فلا يقال: نخلة صنوان؛ بل نخلتان صنوان؛ أي على جذرها الواحد يقوم مفردان كل منهما صنو، فليس معنى صنوان: متقاربة.

وكذلك فإن الصنوان وغير الصنوان ليسا شيئين أو أكثر داخل نبات (نخلة) واحد؛ بل هما ضدان يستحيل اجتماعهما في شيء واحد عقلًا، كما هي القاعدة المنطقية، فيستحيل أن يحدث هذا الصراع عقلًا. والنخلة إما أن تكون صنو أو صنوان.

وكذلك نطفة مخلقة، وأمثال ذلك في القرآن يفهم منه «التقسيم» أي أن الواو هنا للتقسيم.

بعضها مخلقة وبعضها غير مخلقة، وبعضها صنوان وبعضها غير صنوان، ولا نعني اجتماع هذه الصفات في شيء واحد، ولا يفهم ذلك من اللغة.

أما تقرير هذه الحقيقة الخاطئة والزيادة عليها بادعاء وجود صراع بين

هذه المتناقضات، فهذا من الافتراء الذي لا دليل عليه.

المثال الثالث: تفسير يوم الفصل بفصل قانون صراع المتناقضات عن الوجود المادي:

قال تعالى: ﴿وَٱلْمُرْسَلَٰتِ عُرْفًا ۝١ فَٱلْعَٰصِفَٰتِ عَصْفًا ۝٢ وَٱلنَّٰشِرَٰتِ نَشْرًا ۝٣ ... لِيَوْمِ ٱلْفَصْلِ﴾ [المرسلات: ١ ـ ١٣].

يقول د. شحرور في تفسيره للآيات السابقة: «والفصل هو فصل قانون صراع المتناقضات عن الوجود المادي»[١].

واعتبر أن قانون صراع المتناقضات الماركسي هو من أساسيات فهم القرآن، والفصل هو فصل هذا القانون عن الوجود.

المثال الرابع: تفسير الفجر:

يقول د. شحرور: «قلنا: إن صراع المتناقضات الداخلي في الشيء نفسه، يؤدي إلى تغير الصيرورة بشكل مستمر، وهلاك شيء وظهور شيء آخر، وهذا القانون حتمي لا رد له، ويسير باتجاه واحد فهو لذلك قدر الموجودات كلها الذي يعبر عنه بالتسبيح؛ فالخلق الأول بدأ بانفجار كوني هائل حيث قال: ﴿وَٱلْفَجْرِ ۝١ وَلَيَالٍ عَشْرٍ ۝٢ وَٱلشَّفْعِ وَٱلْوَتْرِ﴾ [الفجر: ١ ـ ٣]، الفجر هو الانفجار الكوني الأول. ﴿وَلَيَالٍ عَشْرٍ﴾ معناه أن المادة مرت بعشر مراحل للتطور حتى أصبحت شفافة للضوء، لذا أتبعها بقوله: ﴿وَٱلشَّفْعِ وَٱلْوَتْرِ﴾ حيث إن أول عنصر في هذا الوجود، وهو الهيدروجين وفيه الشفع في النواة والوتر في المدار»[٢] اهـ.

ففسّر الفجر: بالانفجار الكوني الأول.

وليال عشر: عشر مراحل للتطور.

الشفع: الهيدروجين.

الوتر: المدار.

الفجر الذي هو في لسان العرب: (ضوء الصباح أو حمرة الشمس في

---

(١) الكتاب والقرآن قراءة معاصرة (ص٢٢٩).
(٢) الكتاب والقرآن (ص٢٣٥).

ظلمة الليل) جعله شيئًا محددًا، وهو الافتراض النظري الذي يقول: إن الكون قد خلق بعد انفجار هائل، وليال عشر، ولا أدري ما علاقة الليالي بالمراحل التطورية.

الشفع هو الهيدروجين؛ لأنه أول عنصر، والثابت في اللغة أن الشفع هو الزوج من أي شيء. ومن الذي أدراه أن الله أقسم بالهيدروجين (H_2) بالذات وغيره كثير من العناصر الزوجية مثل: Cl_2، O_2؛ أما قوله: إن الهيدروجين وتر في المدار، فهذا علمه عند الدكتور المهندس، وقد بخل علينا بشرحه.

* المطلب الثاني *

موقفهم من التراكيب والأساليب

➢ أولًا: الأخطاء المتعمدة في أبسط القواعد النحوية:

الناظر في مؤلفات العلمانيين يجد أخطاء شديدة من ناحية تطبيق قواعد النحو، والذي يظهر لي أن هذه الأخطاء متعمدة يراد بها التلبيس على العوام؛ وذلك لأنها لا يمكن أن تصدر ممن عنده أدنى علم بصناعة النحو، وأذكر هنا على سبيل المثال لا الحصر نموذج من كلام د. شحرور الذي سبق وقد ذكرت تقييم أحد كبار اللغويين(١) لكتابه:

يقول د. شحرور في تفسير ﴿أَوْ نِسَآئِهِنَّ﴾، من قوله تعالى: ﴿وَقُل لِّلْمُؤْمِنَٰتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَٰرِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا ۖ وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَىٰ جُيُوبِهِنَّ ۖ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ أَوْ ءَابَآئِهِنَّ أَوْ ءَابَآءِ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ أَبْنَآئِهِنَّ أَوْ أَبْنَآءِ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ إِخْوَٰنِهِنَّ أَوْ بَنِىٓ إِخْوَٰنِهِنَّ أَوْ بَنِىٓ أَخَوَٰتِهِنَّ أَوْ نِسَآئِهِنَّ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُهُنَّ أَوِ ٱلتَّٰبِعِينَ غَيْرِ أُو۟لِى ٱلْإِرْبَةِ مِنَ ٱلرِّجَالِ أَوِ ٱلطِّفْلِ ٱلَّذِينَ لَمْ يَظْهَرُوا۟ عَلَىٰ عَوْرَٰتِ ٱلنِّسَآءِ ۖ وَلَا يَضْرِبْنَ بِأَرْجُلِهِنَّ لِيُعْلَمَ مَا يُخْفِينَ مِن زِينَتِهِنَّ ۚ وَتُوبُوٓا۟ إِلَى ٱللَّهِ جَمِيعًا أَيُّهَ ٱلْمُؤْمِنُونَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ [النور: ٣١]: «ماذا تعني هنا كلمة ﴿نِسَآئِهِنَّ﴾؟ لقد قال بعضهم: إنها تعني النساء المؤمنات؛ أي أن المرأة لا يحق لها أن تبدي زينتها المخفية إلا أمام النساء المؤمنات. وهذا

---

(١) انظر: تعليق الأستاذ الدكتور الصيداوي المذكور في تمهيد هذا الفصل.

غير صحيح؛ لأنه لو عني ذلك لقال: «أو المؤمنات من النساء»، ولكنه قال: «أو نسائهن» ونون النسوة هنا للتابعية لا للجنس، فإذا كانت للجنس فهذا يعني أن هناك نساء النساء «وهذا غير معقول إذا كانت نسائهن تعني الإناث». ولكن إذا قصد «بنسائهن» زوجات الرجال المذكورين قبلها وهم أخوها وابن أخيها... إلخ، فلزم أن يضع ميم الجماعة عوضًا عن نون النسوة، فيقول: «أو نسائهم» ولكن هنا نون النسوة وليست ميم الجماعة. ولا يصح أن نقول: إنه وضع نون النسوة عوضًا عن ميم الجماعة للتغليب، فيصبح وضع نون النسوة لضرورة صوتية، ولا يوجد في الكتاب كله شيء اسمه ضرورة اللحن أو النغم، وهناك شيء واحد فقط هو ضرورة المعنى؛ فنسائهن هنا يجب أن تكون من الذكور وليس من الإناث ونون النسوة للتابعية فقط كأن نقول: «كتبهن، بيوتهن» وهذا لا يمكن إلا إذا فهمنا النساء على أنها جمع نسيء لا جمع امرأة؛ أي المستجد «المتأخر» فالمستجد هنا وغير المذكور في الآية هو ما يلي:

لم يذكر في آية الزينة ابن الابن والأحفاد، ولم يذكر ابن ابن الأخ وابن ابن الأخت وابن ابن الزوج... وهكذا دواليك، فابن الابن يأتي متأخرًا عن الابن «أو نسائهن» أي ما تأخر عن هؤلاء المذكورين من الذكور وهم أبناؤهم وأبناء أبنائهم، وفي نفس الوقت هؤلاء المتأخرين لهم علاقة القرابة مع المرأة، لذا وضع نون النسوة»[1].

ادعى د. شحرور أن «نسائهن» هنا تعني «نسَّاء جمع نَسيء أي المتأخر ذِكْره من الرجال.

والقراءة المعاصرة كعادتها تهتم بالجديد، فالمهم أن يكون المعنى خلاف ما جاء عن العلماء والعرب جميعًا حتى يكون جديدًا ومعاصرًا، أما أن يكون صحيحًا فلا يهم، وهو هنا قد خرج عن عادته فلم ينقل لنا قول ابن فارس أو غيره واكتفى بقول نفسه.

فالنِّساء بالكسر هي جمع «امرأة»، وامرأة لا جمع لها من لفظها فتجمع على نساء ونسوة.

---

(١) الكتاب والقرآن قراءة معاصرة (ص٦١٠).

أما النَّساء ـ بالفتح مثل النَّسيئة ـ فعيلة من التأخير من نَسَأه؛ أي أخره فهو نسوء. فَحُوِّل نسوء إلى نسيء ـ كما حول فعول إلى فعيل.

وقال ابن الأعرابي: «قد يكون الاسم «النسَّاء» بالشد المفتوح النسءُ: التأخير في العمر، والنُسأة بالضم مثل الكُلأة»[1].

وقال فقيه العرب: «من سره النَّسَاء ولا نَسَاء؛ فليخفف الرداء، وليباكر الغذاء، وليقل غشيان النِّسَاء»[2].

أما قوله: إن نون النسوة هنا للتابعية لا للجنس، مثل قولنا: (كتبهن، بيوتهن)، فهذا مردود من وجوه:

١ ـ نون النسوة لم تستخدم في اللغة أبدًا للجنس؛ بل ما يستخدم للجنس أشياء أخرى مثل: «ال» للجنس، لا نافية للجنس... غيرها، أما استخدام النون للجنس فهذا غير معروف في اللغة في نطاق علمي.

٢ ـ ما الفرق بين (كتبهن ـ نسائهن) فقد فرّق الدكتور بين نون النسوة، فالأولى في كتبهن للتابعية، والثانية للجنس لو كانت نساء بمعنى «جمع امرأة»؟؟

فالحق أنه لا فرق بين معنى النون في كلا الحالين؛ لأن النون سوف تكون ضميرًا في محل جر مضافًا إليه. ويعني في الأولى (كتب النساء)، والثانية (نساء النساء).

وهذا ما قرره الدكتور مناقضًا نفسه في آخر الكلام، فقال: «وبنفس الوقت هؤلاء المتأخرين لهم علاقة قرابة مع المرأة؛ لذا وضع نون النسوة للتابعية ـ نسائهن».

فإذا كان الرجال الذين لهم قرابة مع المرأة يوضع للإشارة إليهن نون النسوة ـ في رأي الدكتور ـ للدلالة على القرابة وليس الملكية مثلًا، فلماذا أنكر أن تكون (نساء النساء) معنى صحيح؟؟ ولماذا لا يقال: إن المقصود من نسائهن النساء اللاتي تربطهن مع المرأة علاقة قرابة، أو علاقة ملكية (إماء) أو علاقة أخوة في الدين «مسلمات»؟؟

---

(١) انظر: مختار الصحاح، باب: (ن س أ).

(٢) انظر: لسان العرب، باب: (نسأ).

وهذه الاحتمالات لم تخرج عنها أقوال المفسرين في الآية.

➢ ثانيًا: الأخطاء المتعمدة في فهم التراكيب والأساليب العربية:

إن ذكر الأمثلة في هذا الصدد أمر يطول، ولذا سوف أكتفي بثلاثة أمثلة:

المثال الأول:

يقول محمد أركون: «ولكن في إطار سورتنا هذه (سورة المائدة) نلاحظ وجود أوامر وإيعازات تعبر بالأحرى عن مواضع القوة لدى البطل، فمثلًا نجد أنه ينبغي عليه أن يرفض الصلاة على أي واحد منهم (أي من المشركين)[1] عندما يموت، وينبغي عليه ألا يقف على قبره: ﴿وَلَا تُصَلِّ عَلَىٰٓ أَحَدٍ مِّنْهُم مَّاتَ أَبَدًا وَلَا تَقُمْ عَلَىٰ قَبْرِهِۦٓ﴾ [التوبة: ٨٤]، وينبغي عليه أن يرفض انضمامهم إلى الجهاد حتى لو طلبوا ذلك، على العكس ينبغي عليه أن يقتلهم وأن يخوض المعركة معهم دون شفقة أو رحمة، ويجبرهم على دفع غرامة مالية كدليل على موتهم الضعيف... هكذا نرى كيف أن العصبيات والتضامنات يُحط من قدرها إذا كانت موجودة لدى الخصم، ويُعلي من شأنها بحذق ومهارة إذا كانت موجودة لدى المؤمنين. انظر الدعوة للقطيعة مع الآباء والأبناء والعشيرة والأرزاق والحياة الدنيا»[2] اهـ.

الناظر في الكلام السابق يجد فيه أخطاء كثيرة واضحة وظاهرة، منها:

١ ـ السورة التي تحدث عنها هي سورة التوبة وليست المائدة.

٢ ـ عود الضمير في منهم (ولا تصل على أحد «منهم») يعود على أقرب مذكور، وهم المنافقون المذكورون في الآية السابقة بصفاتهم وأعمالهم ﴿إِنَّكُمْ رَضِيتُم بِٱلْقُعُودِ أَوَّلَ مَرَّةٍ فَٱقْعُدُوا۟ مَعَ ٱلْخَٰلِفِينَ﴾ [التوبة: ٨٣]، وليس المشركين، كما يزعم د. أركون.

٣ ـ ومما يدل على أن المراد المنافقون ما روي في سبب نزول الآية،

---

(١) الأقواس من عند المؤلف وليست من عندي.

(٢) الفكر الإسلامي قراءة علمية (ص١٠٣).

وأنها نزلت في شأن عبد الله بن أُبي بن سلول كما في الصحيحين، فقد روى مسلم عن ابن عمر قال: لما توفي عبد الله بن أُبي بن سلول جاء ابنه عبد الله إلى رسول الله ﷺ فسأله أن يعطيه قميصًا يكفن فيه أباه، فأعطاه ثم سأله أن يصلي عليه، فقام رسول الله ﷺ ليصلي عليه، فقام عمر وأخذ بثوب رسول الله ﷺ، فقال: يا رسول الله، أتصلي عليه وقد نهاك الله أن تصلي عليه؟ فقال رسول الله ﷺ: «**إنما خيرني الله تعالى، فقال:** ﴿اسْتَغْفِرْ لَهُمْ أَوْ لَا تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ إِن تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ سَبْعِينَ مَرَّةً﴾ **[التوبة: ٨٠] وسأزيد على سبعين**»، قال: إنه منافق، فصلى عليه رسول الله ﷺ، فأنزل الله ﷻ: ﴿وَلَا تُصَلِّ عَلَىٰٓ أَحَدٍ مِّنْهُم﴾ [التوبة: ٨٤] فترك الصلاة عليهم»[1]. وهو حديث صحيح ثابت في الصحيحين، وقول الصحابي: كان كذا فأنزل الله تعالى كذا، صريح في أنه سبب لنزول الآية، كما هو مقرر في علوم القرآن.

٤ ـ استدل د. أركون على قوله السابق بقوله تعالى: ﴿إِنَّهُمْ كَفَرُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَمَاتُوا وَهُمْ فَاسِقُونَ﴾ [التوبة: ٨٤] وهذا لا ينهض للاحتجاج؛ وذلك لأن المنافق كافر بنص القرآن؛ بل أشد في الكفر من الكفار الأصليين بدليل قوله تعالى: ﴿إِنَّ الْمُنَافِقِينَ فِي الدَّرْكِ الْأَسْفَلِ مِنَ النَّارِ﴾ [النساء: ١٤٥]، وقوله: ﴿إِنَّ اللَّهَ جَامِعُ الْمُنَافِقِينَ وَالْكَافِرِينَ فِي جَهَنَّمَ جَمِيعًا﴾ [النساء: ١٤٠]، وقوله: ﴿لَا تَعْتَذِرُوا قَدْ كَفَرْتُم بَعْدَ إِيمَانِكُمْ﴾ [التوبة: ٦٦].

ـ وقد عرّف العلماء المنافق بأنه من يظهر الإيمان ويبطن الكفر.

ـ وكذلك قد استدل العلماء بهذه الآية على عدم جواز الصلاة على الكافر؛ لأنه تعالى علل ترك الصلاة على المنافق بأنه كافر، فمن باب أولى ترك الصلاة على الكافر المظهر لكفره[2].

٥ ـ ناقض د. أركون نفسه، حيث ادعى أن المقصودين بعدم الصلاة عليهم هم المشركون، ثم قال: «وينبغي أن يرفض انضمامهم للجهاد»، فكيف يطلب المشرك الانضمام للجهاد وهو يحارب ضد المسلمين.

---

(١) رواه البخاري، كتاب اللباس، باب لبس القميص، رقم (٥٣٥٠).

(٢) انظر: تفسير القرطبي (٨/ ١٣٩).

٦ ـ قوله: «يجبرهم على دفع غرامة مالية كدليل على موتهم الضعيف».

أولًا: الغرامة المالية «على حد تعبير الدكتور» لم تذكر في القرآن إلا في حالتين:

ـ الزكاة المدفوعة من المسلمين.

ـ ما يدفعه أهل الذمة من اليهود والنصارى.

ثانيًا: المشركين لم يقبل منهم أي غرامة مالية، وليس على ذلك أي دليل من كتاب ولا من سنة؛ بل لقد قال النبي ﷺ: «**أمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله، فإن قالوها فقد حرمت أموالهم إلا بحقها وحسابهم على الله**»[1].

فالمشرك إن بقي على شركه فهو إما محارب أو مُهادن، وإن دخل في الإسلام فهو مسلم له جميع حقوق الإسلام.

وبالإضافة إلى الأخطاء اللغوية السابقة لا بد من ملاحظة:

١ ـ سوء الأدب في الكلام على النبي ﷺ حيث إنه يعبر عنه وهو أكرم الأكرمين ﷺ بقول «البطل»؛ وذلك لأنه يطبق فكرته بأن القرآن يجعل من النبي ﷺ بطلًا، ويخلع عليه أثواب القدسية والتعالي المزيف.

٢ ـ يصف أركون الأحكام العقدية الإسلامية التي من أهمها وأبسطها الحب في الله والبغض في الله والولاء والبراء على أساس العقيدة بأنه «رسم للحدود الفاصلة بين العصبية المقدسة، وبين العصبية المستهدفة بنزع القدسية عنها».

أي أن حزب المؤمنين وحزب الكافرين ما هو إلا نوع من العصبيات ولكن عصبيات مقدسة، وكأن القرآن والشرع يكيل بمكيالين ويزن بميزانين.

---

(١) سبق تخريجه.

المثال الثاني:

قول د. محمد شحرور في إطار محاولته لإثبات نظريته بالتفريق بين القول والكلام، واعتبار أن الأوامر والنواهي ليست من كلمات الله وليست حقًا - بزعمه - ثم واجهته آية تدحض مذهبه فانبرى يسابق بالرد عليها، فوقع في أخطاء فادحة، فيقول: «أما قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قُلْنَا ٱدْخُلُوا۟ هَٰذِهِ ٱلْقَرْيَةَ فَكُلُوا۟ مِنْهَا حَيْثُ شِئْتُمْ رَغَدًا وَٱدْخُلُوا۟ ٱلْبَابَ سُجَّدًا وَقُولُوا۟ حِطَّةٌ نَّغْفِرْ لَكُمْ خَطَٰيَٰكُمْ ۚ وَسَنَزِيدُ ٱلْمُحْسِنِينَ ﴿٥٨﴾ فَبَدَّلَ ٱلَّذِينَ ظَلَمُوا۟ قَوْلًا غَيْرَ ٱلَّذِى قِيلَ لَهُمْ فَأَنزَلْنَا عَلَى ٱلَّذِينَ ظَلَمُوا۟ رِجْزًا مِّنَ ٱلسَّمَآءِ بِمَا كَانُوا۟ يَفْسُقُونَ﴾ [البقرة: ٥٨ - ٥٩].

هنا الآية (٥٨) في سورة البقرة تبدأ بقوله: ﴿وَإِذْ قُلْنَا﴾ والقائل هو الله، فقوله ولكنه ينطبق فقط على الفقرات ﴿وَٱدْخُلُوا۟ ٱلْبَابَ سُجَّدًا﴾ و﴿ٱدْخُلُوا۟ هَٰذِهِ ٱلْقَرْيَةَ فَكُلُوا۟ مِنْهَا حَيْثُ شِئْتُمْ رَغَدًا﴾ أي أنهم دخلوا القرية وأكلوا ودخلوا الباب سجدًا، ولكن جملة ﴿وَقُولُوا۟ حِطَّةٌ نَّغْفِرْ لَكُمْ خَطَٰيَٰكُمْ ۚ وَسَنَزِيدُ ٱلْمُحْسِنِينَ﴾ هي جملة أمر (ضد النهي) وليست قولًا، ولكي يعين أن هذه جملة أمر قابلة للعصيان والطاعة وليست كلمة فقد أتبعها بالآية: ﴿فَبَدَّلَ ٱلَّذِينَ ظَلَمُوا۟ قَوْلًا . . .﴾ أي ليست كلمة نافذة لا محالة، ولو كانت جملة ﴿وَقُولُوا۟ حِطَّةٌ﴾ كلمة من كلمات الله لتناقضت مع قوله تعالى: ﴿لَّا مُبَدِّلَ لِكَلِمَٰتِهِۦ﴾»(١) [الأنعام: ١١٥].

- ففي قول الكاتب «جملة ﴿وَقُولُوا۟ حِطَّةٌ﴾ هي جملة أمر (ضد النهي) وليست قولًا»!!! تضليل وإيهام؛ إذ القول أعم من الكلام والكلام يشمل أنواع كثيرة منها: الخبر، والإنشاء الذي منه الأمر والنهي والاستفهام والدعاء، فكل أجزاء الآية لا تخرج عن القول والكلام والإنشاء أي الأمر والنهي (ادخلوا، كلوا)؟؟!! ما الفرق بين (كلوا، قولوا)؟؟.

- ثم قوله: «ليبين أنها جملة أمر قابلة للعصيان اتبعها بقوله: ﴿فَبَدَّلَ ٱلَّذِينَ...﴾ [البقرة: ٥٩].

- ألم يعلم الدكتور أن بني إسرائيل عصوا ربهم في الدخول سجّدًا كما عصوه في قوله: ﴿وَقُولُوا۟ حِطَّةٌ﴾؟؟، وأنهم دخلوا يزحفون على أستهم؟؟ فجملة

---

(١) الكتاب والقرآن (ص٧٩).

﴿ٱدۡخُلُواْ ٱلۡبَابَ سُجَّدٗا﴾ كانت أيضًا غير نافذة ولا فرق بينها وبين جملة ﴿وَقُولُواْ حِطَّةٞ﴾.

والخلاصة: إن قوله تعالى: ﴿وَإِذۡ قُلۡنَا﴾ يتبعها أكثر من جملة فعلية «وادخلوا... كلوا... قولوا...» والجمل الثلاث لا محل لها من الإعراب مقول القول؛ أي كلها من قول الله تعالى.

المثال الثالث:

قول د. شحرور في تفسير: ﴿وَلَا يَضۡرِبۡنَ بِأَرۡجُلِهِنَّ﴾ [النور: ٣١].

قال المؤلف: «إن من قال إن تفسير هذه الفقرة من الآية على أساس الخلخال في القدم؛ أي على المرأة ألا تضع خلخالًا في القدم وتضرب على الأرض؛ لكي لا يسمع صوت الخلخال هو غير مصيب في تفسيره للآية»، ويتابع فيقول: «لنفهم أولًا معنى (ضَرَب) في اللسان العربي، فضرب في اللسان العربي لها أصل واحد ثم يستعار منه ويحمل عليه، وأول معنى محمول هو الضرب في الأرض بغرض العمل والسفر، والمعنى الثاني المحمول للضرب هو الصياغة والصيغة مثل: ﴿وَضَرَبۡنَا لَكُمُ ٱلۡأَمۡثَالَ﴾ [إبراهيم: ٤٥].

من هنا نفهم أن المقصود من: ﴿وَلَا يَضۡرِبۡنَ بِأَرۡجُلِهِنَّ لِيُعۡلَمَ مَا يُخۡفِينَ﴾ هو نهي المرأة أن تسعى وتعمل (تضرب) بشكل يظهر جيوبها أو بعضها، كأن تعمل عارضة (Striptease) أو تقوم برقصات تظهر فيها الجيوب أو بعضها بشكل إرادي، وهذا لا يحصل إلا من أجل كسب المال أو على شواطئ البحر»[1].

✗ الـرد:

١ ـ ادعى المؤلف أن كل من سبقوه من المفسرين قد أخطئوا في التفسير.

٢ ـ ادعى المؤلف أن لفظ ضرب له أصل واحد، وذكر معنى آخر واحدًا أيضًا يخدمه، مع أن لفظ ضرب له مئات الاستعمالات في اللغة.

ففي «لسان العرب» أُفرغت معاني ضرب في أحد عشر عمودًا.

٣ ـ استخدم الكاتب كعادته طريقة (استغفال القارئ)، فزعم أن يضرب

---

(١) الكتاب والقرآن (ص٦١٣).

في الأرض ويضرب بالرجل مترادفان في المعنى مع أن الضرب في الأرض كناية عن العمل والسعي للرزق، والضرب بالرجل هو استخدام للكلمة في المعنى الحقيقي لها.

فالمعنى الأصلي للضرب «هو إيقاع شيء على شيء، ولتصور اختلاف الضرب خولف بين تفاسيرها كضرب الشيء باليد، والعصا، والسيف، ونحوها، قال تعالى: ﴿فَٱضۡرِبُواْ فَوۡقَ ٱلۡأَعۡنَاقِ وَٱضۡرِبُواْ مِنۡهُمۡ كُلَّ بَنَانٖ﴾ [الأنفال: ١٢]، ﴿فَضَرۡبَ ٱلرِّقَابِ﴾ [محمد: ٤]، ﴿ٱضۡرِب بِّعَصَاكَ ٱلۡحَجَرَ﴾ [البقرة: ٦٠]، ﴿فَرَاغَ عَلَيۡهِمۡ ضَرۡبَۢا بِٱلۡيَمِينِ﴾ [الصافات: ٩٣]»[1].

- ولذلك عُدّي بالباء؛ أي ضرب كذا بكذا.

- أما الضرب في الأرض الذهاب فيها، وروعي فيه الكناية عن العمل والسعي للرزق، وروعي فيه المعنى الأصلي؛ إذ السعي في الأرض فيه ضربها بالأرجل.

ويستخدم لمعاني أخرى كثيرة كضرب الخيمة بضرب أوتادها، ضرب الحجاب، وضرب السور... وغيرها.

فالمعنى المراد في الآية هو الضرب الحقيقي بالرجل وليس الضرب في الأرض، وتفسير الآية على هذا الأساس من أعظم التحريف لكتاب الله تعالى.

* المطلب الثالث *

موقفهم من السياق

➢ أولًا: رمي المفسرين باختراق النصوص وإهدار السياق:

في إطار الحرب التي يشنها العلمانيون على كتب التفسير التراثية بهدف إضعاف الثقة بها، يطلقون أكاذيب؛ بغية صد الناس عن تراثهم العظيم.

فتارة يصفونها بعدم العلمية والموضوعية، وتارة يدعون احتواءها على

(١) الراغب الأصفهاني في المفردات (ص٢٩٤).

أهواء ونظرات شخصية للمفسرين الذين لا يتبعون ضوابط ولا يلتزمون بقواعد عندما يفسرون القرآن بزعمهم[1]، وتارة يدعون[2] أن المفسرين يخترقون النصوص وينتزعون الآيات من سياقها للوصول إلى معاني خاطئة وتغيير مراد الله من الآيات، فقد ادعى د. أركون، ود. نصر أبو زيد أن المفسرين يخترقون النصوص وينزعون الآيات من سياقها للتدليل على آرائهم الشخصية، والحقيقة أنهم يرمون العلماء الأجلاء بما يفعلونه هم.

يقول د. أركون في سياق الكلام على أقوال المفسرين متهكمًا: «تتخلق القراءات المؤمنة[3] باختراق النصوص وانتزاع الآيات من سياقها»[4]. وكذلك فقد تظاهر د. نصر بالتحذير من إهدار السياق في مقال له بعنوان «إهدار السياق في تأويلات الخطاب الديني»[5]، وادعى أن هذا هو أحد أوجه القصور في الخطاب الديني القديم والمعاصر[6].

ولم يُحضِروا لنا ـ كعادتهم ـ ولو دليلًا واحدًا على استخدام المفسرين لهذا الأسلوب، والواقع أن أسلوب اختراق النصوص ونزعها من سياقها هو أسلوب د. نصر، ود. أركون نفسيهما، وسيتضح ذلك أثناء البحث، وللرد على هذا الادعاء الباطل سوف أقوم بذكر نظرية السياق عند علماء الغرب ـ الذين لا يرضى د. نصر ود. أركون بهم بديلًا، ثم أوضح مدى وجود عناصرها في كلام المفسرين.

يقول د. طاهر سليمان: «إن نقد نظرية السياق The Cintextuel of the micaning على النحو الذي قام به firth ـ في نظرنا ـ من أفضل المناهج لدراسة المعنى؛ بسبب ما تميزت به من عناية بالعناصر اللغوية والاجتماعية،

---

(١) انظر: شبهات العلمانيين حول تفسير القرآن والرد عليها، في الفصل الثاني من الباب الثاني من هذه الرسالة.

(٢) سبق في المطلب السابق ذكر كلام د. نصر أبو زيد، وكلام د. أركون الذي يحمل هذه الاتهامات والتهكّمات بالمفسرين الأجلّاء.

(٣) يسمي أقوال المفسرين بالقراءات المؤمنة تهكمًا.

(٤) انظر: الفكر الإسلامي قراءة علمية (ص٣٣).

(٥) مجلة القاهرة، عدد يناير/ ١٩٩٣م.

(٦) النص ـ السلطة ـ الحقيقة (ص١١٤، ١٢٦)، مفهوم النص (ص٣٤).

والابتعاد عن كثير من الأفكار البعيدة عن الواقع اللغوي، وبسبب المنهج الواضح الذي طرحته لدراسة النصوص.

وقد اعتمد فيرث كثيرًا على الأنثروبولوجي المشهور مالينوفسكي الذي ارتبطت به فكرة «السياق» من قبل[1]. وقد تبناها بعد ذلك كل من فندريس[2] وأولمان[3].

وتطرح النظرية منهجًا عمليًّا في دراسة المعنى له ثلاثة أركان رئيسية، هي[4]:

الركن الأول: وجوب اعتماد كل تحليل لغوي على ما يسمى بالمقام أو «سياق الحال» Context of Situation أو للحال الكلامية، وهذه العناصر هي:

١ ـ الكلام الفعلي نفسه، وهو ما يسميه بالسياق الداخلي.

٢ ـ شخصية المتكلم والسامع، وتكوينهما الثقافي، وشخصيات من يشهد الكلام غير المتكلم والسامع إن وجدوا، وبيان مدى علاقتهم بالسلوك اللغوي، وهل يقتصر دورهم على الشهود أم يشاركون في الكلام، والنصوص التي تصدر عنهم.

٣ ـ الأشياء والموضوعات المناسبة المتصلة بالكلام وموقفه.

٤ ـ أثر الكلام الفعلي في المشتركين؛ كالاقتناع أو الألم أو الإغراء أو الضحك... إلخ.

٥ ـ العوامل والظواهر الاجتماعية ذات العلاقة باللغة، وبالسلوك اللغوي لمن يشارك في الموقف الكلامي كمكان الكلام، وزمانه، والوضع السياسي، وحالة الجو إن كان لها دخل، وكل ما يطرأ أثناء الكلام مما يتصل بالموقف الكلامي أيًّا كانت درجة تعلقه به اهـ.

---

(١) علم اللغة للدكتور محمود السعران (ص٣٣٨).

(٢) اللغة لفندريس، ترجمة الدوافلي والقصاص (ص٢١١).

(٣) دور الكلمة في اللغة، أولمان، ترجمة د. كمال بشر (ص٥٠).

(٤) Lyons, Semantics, V2, P.607 - 610.

ود. كمال بشر: دراسات في علم اللغة، القسم الثاني (ص١٧٢ ـ ١٧٥).

أي أن فيرث يقسم السياق إلى قسمين: سياق داخلي، وسياق خارجي، وقد قسمه غيره[1] إلى أربعة أقسام:

١ ـ سياق لغوي.
٢ ـ سياق عاطفي.
٣ ـ سياق موقفي.
٤ ـ سياق ثقافي.

فإن الاهتمام بالمقام أو «سياق الحال» بالإضافة إلى سياق اللفظ ضروري للوصول إلى المعنى الدقيق؛ لأن الكلمة إذا أُخذت منعزلة عن السياقين اللفظي والحالي يكون لا معنى لها ولا قيمة، أو تكون محتملة لصنوف من المعاني.

والواقع أنه من المغالاة القول بأن الألفاظ لا معنى لها ولا قيمة خارج السياق، وهو قول الغلاة من السياقيين المحدثين، والأصح أن لها دلالات محتملة لصنوف من المعاني لا تتحدد ولا تتضح إلا في السياق»[2].

أما في مقام الحديث عن المفسرين، والبحث عن مدى التزامهم بدلالة السياق، فإننا نجد أنهم قد اشترطوا شروطًا في المفسر تتمثل في إتقانه لمجموعة من العلوم ـ عند النظر إليها ـ نرى أنها أشبه ما تكون بمراحل التحليل المذكورة في سياق الحال، وبيان ذلك: أن العناصر المذكورة في سياق الحال هي:

١ ـ **الكلام نفسه**، ولفهمه لا بد من:

ـ تحليل صوتي: وقد اشترطه المفسرون في ضرورة إلمام المفسر بعلم القراءات.

ـ تحليل صرفي: اشترطوه في معرفته بعلم الصيغ والأبنية.

ـ تحليل التراكيب: أي تحليل الجملة من ناحية علم النحو والبيان والبديع، بالإضافة إلى معرفة معاني المفردات والألفاظ.

---

(١) انظر: علم الدلالة، د. أحمد مختار عمر (ص٦٨).
(٢) دراسة المعنى عند الأصوليين، الدار الجامعية للنشر.

وقد اشترط المفسرون معرفة المفسر بذلك كله.

٢ ـ شخصية المتكلم والسامع والأشياء والموضوعات المتصلة بالكلام وموقفه وأثر الكلام في السامعين.

وقد اشترط العلماء ذلك في المفسر حتى لا يخطئ في فهم معنى الآية، وذلك في علم أسباب النزول.

٣ ـ العوامل الاجتماعية والسياسية... إلخ. وهذا أيضًا قد اشترطوه وراعوه عند إلزامهم للمفسر أن يكون عالمًا بالمعنى العام، وترتيب النزول.

أما الركن الثاني من أركان النظرية، وهو: تحديد البيئة الاجتماعية أو الثقافية التي تحتضن اللغة المراد دراستها ـ وعرَّفه الشيخ أحمد الهاشمي أنه الذي على أساسه يكون اختيار الكلمة المناسبة في التركيب المناسب والسياق الثقافي ـ قد اهتم به المفسرون اهتمامًا كبيرًا، ويتمثل في:

ـ تحديد اللغة العربية الفصحى التي بها يفسر القرآن بحدود زمانية ومكانية ـ لئلا تُفسر ألفاظ القرآن بلغات قبائل قد خالطت العجمة ألسنتها لقربها من التخوم أو لوجود آفة لسانية فيها، وهذا من قبيل الفصل الثقافي بين لغة قريش «أفصح العرب» وغيرها.

ـ الفصل الثقافي الزمني بين اللغة الفصحى ولغة المولدين، الذين فسدت سليقتهم وبعدوا عن محاكاة اللسان الفصيح، وقد حدد زمنيًّا بمائة وخمسين عامًا من الهجرة في البادية ومائة سنة من الهجرة في الحضر.

ـ التحديد الثقافي باستخدام الأغلب والأشهر، والبعد عن الشاذ والقليل من المعاني.

ـ ومما قرره علماء اللغة ضرورة مراعاة السياق اللفظي العام: ووضع المفسرون المنهج المنضبط في طريقة التفسير الصحيح، المعبر عن القاعدة اللغوية المذكورة، وهو التماس التفسير في القرآن نفسه، وهو ما أسموه: تفسير القرآن بالقرآن.

وقد ذكروا أن هذه المرحلة لا ينبغي لأحد أن يتخطاها؛ إذ إن صاحب

الكلام أعلم بمعناه[1]. وهذا هو ما يسميه علماء اللغة (بالسياق اللفظي العام)؛ أي استحضار النص القرآني جميعه عند تفسير بعضه، ويضاف إلى ذلك الاستعانة بالسنة القولية والعملية؛ فإنها شارحة للقرآن وموضحة له.

هذا بالإضافة إلى الاستعانة بالعلوم الأخرى المشترطة في المفسر، وهي: أصول الدين، وأصول الفقه، والناسخ والمنسوخ، بحيث لا يحدث تعارض بين ما يقوله المفسر عند تفسير آية، وبين المعاني العامة المستنبطة من القرآن أو بين أدلة أخرى في نفس الباب.

ـ اشترط المفسرون العلم بأصول الفقه، وما ينبني عليه هذا العلم من اهتمام بالغ بالسياق «القرائن» يظهر من أقوال العلماء في هذا المجال، وأذكر منها على سبيل المثال لا الحصر قول الآمدي: «وإذا كان للألفاظ معانٍ عرفية، وإذا كانت الدلالة الحقيقية تابعة لقصد المتكلم وإرادته فإنه لا بد للكشف عن المعنى من معرفة قصد المتكلم بالقرائن المختلفة؛ ذلك لأن دلالات الألفاظ ليست لذواتها؛ بل هي تابعة لقصد المتكلم وإرادته»[2].

ولا يفتأ الأصوليون ينبهون في كثير من المواضع على أن الألفاظ المفردة والتراكيب تتعرض بسبب السياقات اللفظية والمقالية المختلفة لألوان من التغير الدلالي، ولذلك ينبهون إلى ضرورة الاستعانة بالسياقين اللفظي والحالي، أو ما تسميه نظرية السياق بالموقف الكلامي بجميع عناصره، ويتضح ذلك من بحثهم للعام والخاص؛ حيث لا يراد باللفظ العام ـ غالبًا ـ دلالته على العموم، وذلك أن العموم إنما يعتبر بالاستعمال، ووجوه الاستعمال كثيرة، ولكن ضابطها مقتضيات الأحوال التي هي ملاك البيان[3].

ودراسة الأصوليين للقرائن المخصصة للعام تدل على إدراكهم الواعي لعناصر السياق، أو الموقف الكلامي، وأثرها في تحديد المعنى، وهي قرائن حالية كالحس والعقل والعرف أو العادة، وقرائن لفظية تشمل السياق اللفظي

---

(١) انظر: الإتقان للسيوطي (١/١٠٨)، التفسير والمفسرون للذهبي (١/١٢) بتصرف.
(٢) الإحكام في أصول الأحكام للآمدي (١/١٨).
(٣) الموافقات للشاطبي (٢/٢٧١).

بمعناه الواسع، حيث يعدون القرآن وما صح من السنة وحدة متكاملة يفسر بعضها بعضًا، كما تشمل السياق اللفظي بمعناه الضيق الذي يشمل الآيات أو النصوص المتتالية، ولا بد من اعتبار النوعين في التخصيص، وهو ما سبق أن بيناه في تخصيص العام.

وليست دراسة الأصوليين للمطلق والمقيد، والمجمل والمبين إلا مراعاة للسياق اللفظي العام للقرآن والسنة، كما أن دراستهم للمعاني المتنوعة المتعددة التي ترد بها صيغة الأمر تكشف عن إدراكهم لأثر السياقين اللفظي والحالي في تحديد المعنى المراد؛ ذلك أن بحثهم لاستعمالاتها اللغوية قد وقفهم على نحو ستة عشر معنى للصيغة بحسب السياقات المختلفة، وإن كانت بعض هذه المدلولات أكثر استعمالًا من بعض.

وقرائن السياق بشقيه اللفظي والحالي هي المحك الذي يتعين به معنى اللفظ المحتمل كالمشترك اللفظي، حيث يرى غالب الأصوليين أنه ليس له في السياق إلا معنى واحد، كما أن الألفاظ والعبارات لا يُحكم بمَجَازيَّتها إلا بالقرائن والأدلة، ما لم يكن المجاز شائع الاستعمال، كما أن السياق أساسي في ترتيب النصوص الشرعية من حيث الوضوح والخفاء على النحو الذي سبق بيانه في ذلك.

ويبلغ الاعتماد على السياق بمعناه الواسع مدى كبيرًا في بحث الأصوليين لطرق الدلالة، لا سيما ما يسمى بفحوى الخطاب أو مفهوم الموافقة، حيث يفهم من العبارات معانٍ أكثر مما تدل عليه ظواهر ألفاظها، وإعمال هذا المفهوم منوط عند الأصوليين بالسياق.

وكذلك لا ينكر الغزالي أن تدل صيغة الأمر عارية من القرائن - أي مقطوعة عن السياق - على الوجوب أو الندب، ويرى أنه «ليس شيء من ذلك مسلّمًا، وكل ذلك علم بالقرائن، فقد تكون للآمر عادة مع المأمور وعهد، وتقترن به أحوال وأسباب تفهم الشاهد والوجوب»[1].

ويذهبون إلى أن العموم المستفاد من ألفاظ القرآن والمستعلم يفهم من

---

(١) المستصفى للغزالي (ص٢٩٨).

الألفاظ وحدها مقطوعة عن السياق، وإنما فهم الصحابة قرائن أحوال النبي ﷺ وتكريراته، وعادته المتكررة، وعلم التابعون بقرائن أحوال الصحابة، وإشاراتهم ورموزهم، وتكريراتهم المختلفة[1].

فليس بعد ما سبق بيانه مجال لقول قائل بإهمال المفسرين للسياق.

◄ ثانيًا: اختراق النصوص وإهدار السياق في كتابات العلمانيين:

الناظر في أقوال العلمانيين يجد أن «السياق اللفظي العام» هو أهم ما يهمله العلمانيون عمدًا في أكثر أقوالهم التفسيرية.

فنجدهم مثلًا ينتزعون آية من سياقها ثم يفسرونها تفسيرًا «جديدًا معاصرًا» هادمين بهذا التفسير أصول العقيدة أو الفقه المستنبطة من آيات القرآن، والمعبرة عن السياق اللغوي العام.

أو يدعون أن السياق يعود لينفي ما قد أثبتته في بضع آيات سبقت، وبذلك يرمون القرآن بالتناقض ويضربون بعضه ببعض.

واذكر على سبيل المثال كلام د. نصر في تفسيره لسورتي الناس والجن، مهملًا أبسط قواعد تحليل السياق الداخلي، والخارجي، والعام، فيقول: «لقد كان ارتباط ظاهرتي «الشعر والكهانة» بالجن في العقل العربي، وما ارتبط بهما من اعتقاد العربي بإمكانية الاتصال بين البشر والجن هو الأساس الثقافي لظاهرة الوحي الديني ذاتها، ولم يكن القرآن في صياغته للواقع الثقافي بمعزل عن هذه التصورات، فقد ذكر الجن في مواضع كثيرة، وخصص سورة كاملة تنبئ عن تحول في طبيعة الجن وإيمانهم بالإسلام والقرآن بعد أن استمعوا له، والسورة من ناحية أخرى تؤكد ما كان مستقرًّا في العقل العربي من اتصال الجن بالسماء ومن إمكانية اتصال بعض البشر بالجن.

ولكن علينا أن نلاحظ أن النص هنا وهو يصوغ الواقع يصوغه بطريقة بدائية خاصة تعيد تركيبه في نسق جديد. ويكفي أن نلاحظ هنا ذلك التداخل الدلالي في استخدام الضمائر، وإذا كانت السورة تبدأ بمخاطبة الرسول: ﴿قُلْ

---

(١) المصدر السابق (ص٣٢٥).

﴿أُوحِيَ إِلَيَّ أَنَّهُ . . .﴾ [الجن: ١] فإن ما يلي ذلك يبدو في المستوى الظاهر حكاية ما قاله الجن بعد أن استمعوا إلى القرآن، ولكننا نلاحظ أن الآية الأولى في الاستشهاد السابق ـ وهي الآية الرابعة في السورة ـ تتسق مع ما سبقها من آيات السورة في دلائل الضمائر حيث يشير ضمير المتكلمين فيها كلها إلى الجن، وذلك على عكس الآيات التالية لها ـ الآيات (٥، ٦، ٧) ـ حيث نلاحظ أن ضمير المتكلم «نا» في «أنا»، وفي «ظننا» من الضروري أن يكون دالًّا على متكلم آخر غير الجن، إلا إذا اعتبرنا أن الآية تعتمد على «التجريد» حيث يجرد المتكلم من نفسه شخصًا آخر يشير إليه باسم أو بضمير الغائب. ولكن هذا الافتراض يعوقه استخدام ضمير الغياب في «ظنوا» إشارة إلى الإنس، وضمير المخاطب في «ظننتم» إشارة إلى الجن في الآية رقم (٧).

ومعنى هذا التداخل الدلالي في استخدام الضمائر أن صوت الجن ليس صوتًا مستقلًّا في النص؛ فإن صوت المتكلم الأصلي في النص يقطع هذا الصوت بين الحين والآخر بحيث يكون حضور الجن حضورًا مشروطًا، هذا بالإضافة على أن بدء السورة بفعل الأمر «قل» والمخاطب بهذا الفعل محمد، يجعل صوت الجن في مستوى تالٍ لصوت المتكلم الأول (الله) من جهة، وصوت المخاطب (محمد) من جهة ثانية، وأخيرًا يأتي في المرتبة الثالثة صوت الجن، وفي الآيات التالية يبرز صوت الجن بروزًا واضحًا، ولكن هذا صوت إسلامي، ثم يخفت؛ ليفسح المجال لصوت المتكلم الأول.

﴿وَأَنَّا مِنَّا ٱلْمُسْلِمُونَ وَمِنَّا ٱلْقَٰسِطُونَ ۖ فَمَنْ أَسْلَمَ فَأُولَٰٓئِكَ تَحَرَّوْا۟ رَشَدًا ﴿١٤﴾ وَأَمَّا ٱلْقَٰسِطُونَ فَكَانُوا۟ لِجَهَنَّمَ حَطَبًا﴾ [الجن: ١٤ ـ ١٥].

وهنا ينتهي صوت الجن تمامًا ليبرز الصوت الأول حتى نهاية السورة.

﴿وَأَلَّوِ ٱسْتَقَٰمُوا۟ عَلَى ٱلطَّرِيقَةِ لَأَسْقَيْنَٰهُم مَّآءً غَدَقًا ﴿١٦﴾ لِّنَفْتِنَهُمْ فِيهِ ۚ وَمَن يُعْرِضْ عَن ذِكْرِ رَبِّهِۦ يَسْلُكْهُ عَذَابًا صَعَدًا﴾ [الجن: ١٦ ـ ١٧].

إن النص هنا، وإن كان يمثل الواقع الذي ينتمي إليه، يعيد تشكيل هذا الواقع من خلال آلياته اللغوية الخاصة؛ لقد صار الجن في النص جنًّا مؤمنًا مسلمًا يُدين سلوكه السابق ويُدين البشر الذين كانوا يعوذون به: ﴿رِجَالٌ مِّنَ ٱلْإِنسِ يَعُوذُونَ بِرِجَالٍ مِّنَ ٱلْجِنِّ فَزَادُوهُمْ رَهَقًا﴾ [الجن: ٦]. وفي سورة «الناس» نلاحظ

أنه تحول إلى «وسوسة» يستعاذ بالله منها، ويوصف هذا الجن بأنه «وسواس الخناس». فإذا عرفنا أن سورة «الناس» سابقة في ترتيب النزول على سورة «الجن» أمكننا أن نميز بين هاتين الصورتين: صورة الجن الخناس الموسوس الذي يستعاذ بالله منه، وصورة الجن الذي يشبه البشر في انقسامه إلى مؤمنين وكافرين، ولا شك أن الصورة الثانية تعد نوعًا من التطوير القرآني النابع من التوافق مع معطيات الثقافة من جهة، والهادف إلى تطويرها لمصلحة الإسلام من جهة أخرى.

لقد ظل هذا التصور ـ تصور اتصال البشر بعالم الجن أو العوالم الأخرى بصفة عامة ـ جزءًا من المفاهيم المستقرة في الثقافة العربية الإسلامية، وعلى أساسه أمكن تفسير ظاهرة النبوة ذاتها من خلال نظرية الخيال عند الفلاسفة والمتصوفة»[1].

✘ وللرد أقول:

١ ـ خالف د. نصر قواعد تحليل السياق العام؛ إذ قد ادعى أن سياق سورة الجن يلغي وجود الجن مخالفًا بذلك الأدلة والشواهد الكثيرة التي تثبت وجود الجن وأنهم ليسوا من بني آدم؛ ﴿وَٱلْجَآنَّ خَلَقْنَٰهُ مِن قَبْلُ مِن نَّارِ ٱلسَّمُومِ﴾ [الحجر: ٢٧]، وغير ذلك من الأدلة الكثيرة التي تثبت وجودهم؛ بل قد نقل العلماء الإجماع على أن منكر الجن كافر خارج من الملة.

٢ ـ خالف د. نصر قواعد تحليل السياق الخارجي ـ الأمور غير اللفظية المتعلقة بالنص ـ مثل أسباب النزول، والظروف والملابسات المحيطة بالنص التي تدل هي أيضًا على إثبات وجود الجن وليس نفيه، ففي سبب نزول سورة الجن، روى ابن عباس أنه قال: «انطلق رسول الله ﷺ في طائفة من أصحابه عامدين إلى سوق عكاظ وهو يصلي بأصحابه صلاة الفجر، وأنه استمع فريق من الجن إلى قراءته فرجعوا إلى طائفتهم، فقالوا: ﴿إِنَّا سَمِعْنَا قُرْءَانًا عَجَبًا﴾، وأنزل الله على نبيه: ﴿قُلْ أُوحِىَ إِلَىَّ﴾»[2].

---

(١) انظر: نقد الخطاب الديني لنصر حامد أبو زيد (ص٢٠٦).

(٢) رواه البخاري، كتاب الأذان، باب الجهر بقراءة صلاة الفجر، رقم (٧٣١)، ومسلم =

٣ ـ أما السياق اللفظي «السياق الداخلي» الذي ادعى د. نصر أن تحليله ينفي وجود الجن بسبب التداخل الدلالي في استخدام الضمائر، وأن هذا يعني أن صوت الجن ليس صوتًا مستقلًا، وأن هناك متكلم أصلي؟؟ وهو لم يخبرنا من هو هذا المتكلم.

فهذا أيضًا مخالفة لأصول التحليل اللغوي؛ وذلك لأن تداخل الضمائر لا تعني اختلاف المتكلم أو المخاطب، وإنما لذلك معاني بلاغية فيما يسميه علماء البلاغة بالالتفات.

وهذا نراه كثيرًا في القرآن، وأحيانًا يكون المتحدث هو الله ﷻ عن نفسه الكريمة، فمرة يتحدث بصفة المتكلم ومرة باستخدام ضمائر الغائب، ولا يعني ذلك طبعًا وجود إله آخر غير الله يتكلم، مثل قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱعْبُدُوا۟ رَبَّكُمُ ٱلَّذِى خَلَقَكُمْ وَٱلَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ﴿٢١﴾ ٱلَّذِى جَعَلَ لَكُمُ ٱلْأَرْضَ فِرَٰشًا وَٱلسَّمَآءَ بِنَآءً وَأَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً فَأَخْرَجَ بِهِۦ مِنَ ٱلثَّمَرَٰتِ رِزْقًا لَّكُمْ ۖ فَلَا تَجْعَلُوا۟ لِلَّهِ أَندَادًا وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ ﴿٢٢﴾ وَإِن كُنتُمْ فِى رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا۟ بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِۦ وَٱدْعُوا۟ شُهَدَآءَكُم مِّن دُونِ ٱللَّهِ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ﴾ [البقرة: ٢١ ـ ٢٣].

فالضمائر في الآية الأولى ضمائر للغائب ﴿ٱلَّذِى جَعَلَ﴾، وفي الثانية ضمائر متكلم ﴿نَزَّلْنَا﴾.

فيقول: «الضمائر في الآيات (٥، ٦، ٧) لا بد أن تشير لمتحدث آخر غير الجن، وهذا غير صحيح، فالآية الخامسة ﴿وَأَنَّا ظَنَنَّآ﴾ الضمير فيها متسق مع ما قبلها ﴿سَفِيهُنَا﴾ وليس كما يدعي الدكتور، والآية السادسة تحكي بقية كلام الجن ﴿وَأَنَّهُۥ كَانَ رِجَالٌ . . .﴾ وهو متسق مع ما قبلها.

ـ أما الآية السابعة «ظنوا، ظننتم» فيجوز أن تكون من القول المحكي عن الجن بعضهم لبعض يشبهون كفارهم بكفار الإنس، ويجوز أن تكون من كلام الله تعالى المخاطب به المشركون الذي أمر رسوله بأن يقوله لهم[1].

= في كتاب الصلاة، باب الجهر بالقراءة في صلاة الصبح والقراءة على الجن، رقم (٦٨١)، والترمذي (٣٢٤٥)، وأحمد (٢١٥٨).

(١) انظر: التحرير والتنوير (٢٩/٢٢٦).

ـ وأما قوله: «وهنا ينتهي صوت الجن تمامًا». فهل انتهاء الكلام المحكي على لسان الجن وبداية موضوع آخر من مواضع السورة ـ كما يحدث في جميع سور القرآن التي تحتوي على أكثر من موضوع ـ يعني تحولًا في حقيقتهما أم التحول عن الكلام عنها؟؟

أي أن الكلام المحكي على لسان الجن انتهى، وبدأ الوحي في الحديث عن موضوع آخر.

وبذلك يتبين أن د. نصر هو الذي يهدر السياق، وهو الذي لا يراعي أي قاعدة علمية من قواعد تحليل السياق العام أو الخاص؛ سواء ما قرره المفسرون، أو ما قرره علماء اللغة الغربيين.

مثال آخر لإهدار السياق عند د. أركون:

يقول د. أركون: «نجد في السورة أنه قد طلب من النبي ﷺ[1] عدة مرات ألا يخاف من ثروات المعارضين وكثرة ذريتهم وأبنائهم، وعندئذ نرى أن قوة البطل المُغيِّر المسؤول عن تغير الأوضاع قد جُعلت متسامية؛ لأنه هو ليس له من صديق ولا سند إلا الله، انظر السورة آية (٥٥، ٨٥)، وفي الجهاد ﴿لَا يُصِيبُهُمْ ظَمَأٌ وَلَا نَصَبٌ وَلَا مَخْمَصَةٌ﴾ [التوبة: ١٢٠]. وإذا يئسوا ﴿فَقُلْ حَسْبِيَ اللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَهُوَ رَبُّ الْعَرْشِ الْعَظِيمِ﴾ [التوبة: ١٢٩].

هذه الآية الأخيرة المنتزعة من سياقها هي القاعدة المتبعة في القراءة الوجودية للقرآن، وعمومًا في كل نص إيديولوجي مؤسس؛ أقول: هذه الآية بإمكانها أن تولد إلى ما لا نهاية الأمل لدى المؤمن ضمن الظروف والأوضاع الأكثر مأساوية، وهذا هو الشيء الذي أَدْعُوه وظيفة التسامي والتصعيد الخاصة بالنص القرآني»[2].

التعليق على كلام د. أركون:

١ ـ تجرأ د. أركون على نقل الآية بلفظ مخالف لما هي عليه في المصحف.

---

(١) التسليم من عندي وليس من عند المؤلف.

(٢) الفكر الإسلامي قراءة علمية (ص١١٠).

٢ ـ انتزع د. أركون هذا الجزء من الآية التي تتحدث عن أهل المدينة ومن حولهم من الأعراب، فجعلها تتحدث عن النبي ﷺ وحرّفَ لأجل ذلك نص الآية وبدل الضمير فيها، فالآية يقول فيها الحق تبارك وتعالى: ﴿لَا يُصِيبُهُمْ﴾، ولكن د. أركون جعلها (يصيبه) لتعود على النبي ﷺ بلفظ مخالف لما هي عليه في المصحف.

٣ ـ ادعى د. أركون أن الآية الأخيرة قد انتزعت من سياقها، وأن الانتزاع هذا هو القاعدة المتبعة في القراءة الوجودية للقرآن، ولم يبين ما وجه الانتزاع، ومن قاله من المفسرين، وما التفسير المناسب للسياق في رأيه؟!!

٤ ـ ادعى د. أركون كذبًا وزورًا معاني تفسيرية للآيات لا علاقة لها بالآيات لا من حيث المنطوق ولا المفهوم.

فقال عن آيتي (٥٥، ٨٥) وهما ﴿وَلَا تُعْجِبْكَ أَمْوَالُهُمْ وَأَوْلَادُهُمْ . . .﴾: إن الله قد طلب من النبي ﷺ ألا يخاف من ثروة المعارضين؛ لأن قوته متسامية؛ لأنه ليس له من صديق ولا سند إلا الله.

وفي هذه المعاني نلاحظ:

١ ـ أن الآية لم تتكلم عن خوف النبي ﷺ من أموالهم وأولادهم؛ بل قال تعالى: ﴿فَلَا تُعْجِبْكَ﴾؛ وذلك حتى لا يظن أحدٌ من المسلمين أن المنافقين قد استمتعوا بشيء من عرض الدنيا؛ بل الخسارة في الدنيا وستلحقهم في الآخرة[1].

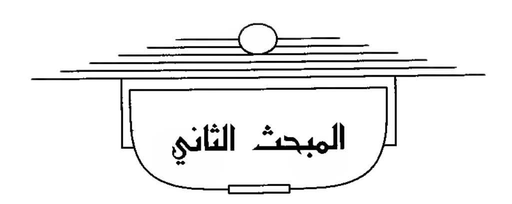
٢ ـ قوله: «ليس له صديق ولا سند إلا الله»، وقوله: «قوة البطل متسامية» مع التحفظ على تطاوله في التعبير عن شخص النبي ﷺ بالبطل، وكأنه بطل في قصة أسطورية أو فيلم سينمائي، وفي إطلاقه لفظ صديق على الله تعالى بدلًا من لفظ ولي أو ناصر[2]، ولا أدري ما وجه الاعتراض على كون

(١) انظر: تفسير القرطبي (٨/ ١٣٠) بتصرف.

(٢) من الإنصاف أن أذكر أن كتبه مترجمة عن الفرنسية والعهدة تكون على المترجم بالنسبة للفظ صديق الذي قد لا يجد غيرها في الفرنسية، أما البطل واستخدامه لهذا اللفظ بدلًا من الرسول أو النبي فلا أجد له عذرًا فيه.

النبي ﷺ ليس له سند إلا الله، فهذا المعنى ليس فيه أي محظور، وليس فيه أي خصوصية بالنبي ﷺ؛ بل هذه هي العقيدة السليمة التي يجب أن يتعبّد بها كل مؤمن، وهي التوكل على الله وحده وعدم التعلق بالأسباب، ولهذا الجانب من الاعتقاد أثر كبير في شخصية المسلم وحياته، حيث تمنحهم نوعًا من التسامي الروحي والقوة النفسية عندما يشعرون أنهم يكتسبون قوتهم من قوة الحي الذي لا يموت الذي توكلوا عليه وحده، وتعلقت قلوبهم به وحده سبحانه.

وعلى ما سبق يتبين أن إهدار السياق هو أسلوب العلمانيين لاستخراج ما يريدون من معاني القرآن.



موقفهم من قضية التأويل

* تمهيد *

يعد التأويل الفاسد من أخطر المشاكل التي واجهت الأمة الإسلامية في تاريخها الطويل؛ لأن سهامه موجهة بشكل مباشر إلى نصوص الكتاب والسنة - مصادر التشريع في العبادات والسلوك - ولولا ما منَّ الله به من حفظ دين الإسلام لاعتراه من التحريف والتبديل ما اعترى غيره من الأديان السماوية.

وفي هذا العصر تأكدت الحاجة إلى إزالة الغبش عن نصوص الوحي؛ حيث إن الدعوات قد كثرت والجماعات والمناهج قد تعددت، وهذه الدعوات على كثرتها اتفقت على إعلان مرجعية القرآن والسنة، إلا أن هذا الإعلان حين ينتقل من مجال التنظير إلى مجال الفهم والتطبيق العملي نراه يأخذ أشكالًا متنوعة وسمات متعارضة، وفي النهاية تصطبغ كل دعوة بصبغة خاصة بعيدة عن فهم السابقين للإسلام، وتتشكل بأشكال متميزة لا تكاد تَمُتُّ إلى منهج السلف بصلة، وأخذت الفرقة والخلافات العقدية تلعب دورها الخطير في تمزيق وحدة المسلمين.

ومن أهم أسباب هذا التناحر والاختلاف أن من بين الذين أعلنوا العودة إلى القرآن ينتمون إلى تيارات فلسفية وكلامية وباطنية دخيلة امتزجت بالتيار الإسلامي، مما أوجد غبشًا وظلمة حالكة حالت بين كثير من أبناء الدعوة الإسلامية وبين فهم القرآن والسنة، كما فهمها النبي ﷺ وأصحابه التابعون له.

ولذا فإنه من الضروري بحث قضية التأويل، ومعرفة ضوابط التأويل الصالح من الفاسد؛ حتى يظهر الحق وتستبين سبيل المجرمين، وسوف أتناوله من الحيثيات الآتية:

➢ أولًا: تعريف التأويل لغةً:

هو مصدر من باب التفعيل، وأصله أول من آل يؤول، ومادته اللغوية تدور على معانٍ، هي:

١ ـ **الإصلاح**: ويتعدى بنفسه، قال أبو العباس المبرد (ت٢٨٥هـ): «أصله من الإصلاح يقال: آله يؤوله أولًا: إذا أصلحه»، ووافقه على ذلك أبو إبراهيم إسحاق الفارابي اللغوي (ت٣٥٠هـ)، والأزهري (ت٣٧٠هـ)، وابن فارس (ت٣٩٥هـ).

٢ ـ **العودة والرجوع**: ويتعدى بإلى أو بعن، أو يكون لازمًا، قال ابن دريد الأزدي (٣٢١هـ): «آل الرجل عن الشيء: ارتد عنه»، ونقل الأزهري عن ثعلب عن ابن الأعرابي (الأَوْل: الرجوع)، وكذا نقله ابن منظور (ت٧١١هـ)، وقال ابن فارس: «قال ابن يعقوب: يقال: أول الحكم إلى أهله؛ أي أرجعه ورده إليهم». وقال الأزهري: «قال الليث: الأيل الذكر من الأوعال، والجمع الأيائل، قال: إنما سمي أيلًا؛ لأنه يعول إلى الجبال يتحصن فيها».

٣ ـ **الخثور**: قال ابن فارس «قال الخليل: آل اللبن يؤول أولًا، وأولًا خثر» ونقل مثله عن علماء اللغة، وكذلك الأزهري والجوهري. وهذا المعنى له صلة وثيقة بالذي قبله، «قال الراغب: اللبن يؤول إذا خثر، كأنه رجوع إلى نقصان؛ لقولهم في الشيء الناقص: راجع».

٤ ـ **العاقبة**: ذكره الفراء (٢٠٧هـ).

٥ ـ **التفسير**: قال ابن جرير (ت٣١٠هـ): «وأما معنى التأويل في كلام العرب فإنه التفسير، والمرجع والمصير». وقال الجوهري: «التأويل تفسير ما يؤول إليه الشيء، وقد أولته وتأولته تأولًا بمعنًى». وقال الراغب: «والتفسير قد يقال فيما يختص بمفردات الألفاظ، وغريبها، وفيما يختص بالتأويل، ولهذا يقال: تفسير الرؤيا وتأويلها»، وأما ما أشار إليه بعضهم في الفرق بين التفسير والتأويل، كقول الماتريدي (ت٣٣٣هـ): «الفرق بين التفسير والتأويل هو ما قيل: التفسير للصحابة، والتأويل للفقهاء» فإن صح فإنه يرجع إلى معانٍ اصطلاحية لا إلى اللغة.

➢ **ثانيًا: معنى التأويل في القرآن والسنة:**

لقد تكررت كلمة التأويل في القرآن الكريم في سور كثيرة؛ بل تكررت في بعض السور أكثر من مرة، وحين نتحدث عن معنى التأويل في القرآن الكريم، نتحدث عن رأس الفصاحة وقمة البيان، والسنة المطهرة التي هي كلام أفصح العرب على الإطلاق، ومن أمثلة ذلك:

١ ـ قوله تعالى: ﴿فَإِن تَنَٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ إِن كُنتُمۡ تُؤۡمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِۚ ذَٰلِكَ خَيۡرٞ وَأَحۡسَنُ تَأۡوِيلًا﴾ [النساء: ٥٩].

قال الطبري: ﴿وَأَحۡسَنُ تَأۡوِيلًا﴾: أي جزاءً، وذلك الجزاء هو الذي صار إليه أمر القوم»[(١)]، ونقل شيخ الإسلام ابن تيمية عن السلف في معناها: «وأحسن عاقبة ومصيرًا»[(٢)].

٢ ـ وفي سورة الأعراف: ﴿هَلۡ يَنظُرُونَ إِلَّا تَأۡوِيلَهُۥۚ يَوۡمَ يَأۡتِي تَأۡوِيلُهُۥ يَقُولُ ٱلَّذِينَ نَسُوهُ مِن قَبۡلُ قَدۡ جَآءَتۡ رُسُلُ رَبِّنَا بِٱلۡحَقِّ﴾ [الأعراف: ٥٣].

قال الطبري: «أي ما يؤول إليه عاقبة أمرهم من ورودهم على عذاب الله وصليهم جحيمه، وما أشبه هذا مما أوعدهم الله به»[(٣)]، ونقله عن قتادة وغيره من السلف.

٣ ـ وفي يونس: ﴿بَلۡ كَذَّبُواْ بِمَا لَمۡ يُحِيطُواْ بِعِلۡمِهِۦ وَلَمَّا يَأۡتِهِمۡ تَأۡوِيلُهُۥۚ كَذَٰلِكَ كَذَّبَ ٱلَّذِينَ مِن قَبۡلِهِمۡۖ فَٱنظُرۡ كَيۡفَ كَانَ عَٰقِبَةُ ٱلظَّٰلِمِينَ﴾ [يونس: ٣٩]، يعني: «ولما يأتهم بعدُ بيانُ ما يؤول إليه ذلك الوعيد الذي توعدهم الله به في هذا القرآن»[(٤)]. فالمراد التأويل هنا وقوع ما أخبر الله به في القرآن مما يؤول إليه عاقبتهم ومصيرهم.

٤ ـ في سورة يوسف أكثر من آية ورد فيها لفظ «التأويل» كقوله تعالى: ﴿وَكَذَٰلِكَ يَجۡتَبِيكَ رَبُّكَ وَيُعَلِّمُكَ مِن تَأۡوِيلِ ٱلۡأَحَادِيثِ﴾ [يوسف: ٦]، قال الطبري: «ويعلمك من تأويل الأحاديث، يقول: ويعلمك ربك من علم ما يؤول إليه

(١) ابن جرير الطبري (٦/ ٢٠٥).
(٢) أحمد بن تيمية: الإكليل في المتشابه والتأويل [ضمن مجموع الفتاوى (١٣/ ٢٩١)].
(٣) الطبري (١٢/ ٤٧٨).
(٤) الطبري (١٥/ ٩٣).

أحاديث الناس عما يرونه في منامهم، وذلك تعبير الرؤيا». ثم روى ذلك عن مجاهد، وابن زيد. وقال شيخ الإسلام: «فتأويل الأحاديث التي هي رؤيا المنام هي نفس مدلولها الذي تؤول إليه»، وكذلك بقية الآيات في سورة يوسف وردت نسقًا في تعبير الرؤيا.

٥ ـ وفي سورة الإسراء: ﴿وَزِنُوا۟ بِٱلْقِسْطَاسِ ٱلْمُسْتَقِيمِ ۚ ذَٰلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا﴾ [الإسراء: ٣٥]، قال الحافظ ابن كثير: «أي مآلًا ومنقلبًا في آخرتهم».

٦ ـ وفي الكهف: ﴿هَٰذَا فِرَاقُ بَيْنِى وَبَيْنِكَ ۚ سَأُنَبِّئُكَ بِتَأْوِيلِ مَا لَمْ تَسْتَطِع عَّلَيْهِ صَبْرًا﴾ [الكهف: ٧٨]، قال ابن كثير: «أي بتفسير ما لم تستطع عليه صبرًا»(١).

وفي السنة المطهرة وردت كلمة «التأويل» في أكثر من موضع، ومن ذلك:

١ ـ عن أبي سعيد الخدري ﷺ قال: قال رسول الله ﷺ: «**بينما أنا نائم رأيت الناس يعرضون عليَّ وعليهم قمص، منها ما يبلغ الثدي ومنها ما دون ذلك، وعرض عليَّ عمر بن الخطاب وعليه قميص يجره**»، قالوا: فما أولت ذلك يا رسول الله؟ قال: «**الدين**»(٢).

٢ ـ عن عقبة بن عامر ﷺ: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «**هلاك أمتي في الكتاب واللبن**»، قالوا: يا رسول الله، ما الكتاب واللبن؟ قال: «**يتعلمون القرآن فيتأولونه على غير ما أنزل الله ﷻ، ويحبون اللبن فيدعون الجماعات والجمعة**»(٣).

٣ ـ وعن ابن عباس ﷺ أن النبي ﷺ وضع يديه على كتفيه وقال: «**اللهم فقهه في الدين، وعلمه التأويل**»(٤).

ومن هذا يتبين أن كلمة التأويل لم يختلف معناها في استعمالات اللغويين المحتج بكلامهم عن استعمالات القرآن والسنة.

---

(١) تفسير ابن كثير (٣/ ١٥٩).
(٢) رواه البخاري، كتاب الإيمان، باب تفاضل أهل الإيمان في الأعمال، رقم (٢٢).
(٣) رواه أحمد (٤/ ١٥٥)، وانظر: الصحيحة (٦/ ٢٨١).
(٤) رواه البخاري، كتاب الوضوء، باب وضع الماء عند الخلاء، رقم (١٤٠).

➢ ثالثًا: تعريف التأويل اصطلاحًا:

١ ـ في اصطلاح المتقدمين:

يطلق لفظ التأويل في اصطلاح السلف على معنيين مرجعهما اللغة والقرآن والسنة، وهما:

أولًا: تفسير اللفظ وبيان معناه، وجاء ذلك في مثل حديث جابر في وصف الحج قوله: «ورسول الله ﷺ بين أظهرنا وعليه ينزل القرآن، وهو يعرف تأويله، وما عمل به من شيء عملنا به»[١].

ثانيًا: الحقيقة التي يؤول إليها الكلام، ومعنى ذلك وقوع المخبر به في وقته الخاص إذا كان الكلام خبرًا، أو امتثال ما دل عليه الكلام وإيقاع مطلوبه إذا كان الكلام طلبًا، وهو معنى يرجع إلى العاقبة والمصير، ومنه قول عائشة ﵂: «كان رسول الله ﷺ يكثر أن يقول في ركوعه وسجوده: «**سبحانك اللهم ربنا وبحمدك، اللهم اغفر لي**» يتأول القرآن»[٢].

٢ ـ اصطلاح المتأخرين:

قال الآمدي (ت٦٣١هـ): «التأويل هو حمل اللفظ على غير مدلوله الظاهر منه، مع احتماله له»[٣]، وقال البناني (١١٩٨هـ): «التأويل حمل الظاهر على المحتمل لدليل يقترن به»[٤].

➢ أنواع التأويل:

الفرع الأول: التأويل الصحيح:

المقصود بالتأويل الصحيح: هو التأويل الوارد في الشرع وعلى ألسنة أهل اللغة المتقدمين، وهو لا شك في صحته ووضوحه، أما التأويل الذي يذكر في اصطلاح المتأخرين فهو الذي يحتاج إلى العرض على القرآن والسنة وعرف السلف الصالح، فما كان عليه دليل شرعي صحيح صريح فهو التأويل الصحيح.

---

(١) رواه مسلم، كتاب الحج، باب حجة النبي ﷺ، رقم (٢١٣٧).
(٢) رواه البخاري، كتاب الأذان، باب الدعاء والتسبيح في السجود، رقم (٧٧٥).
(٣) الإحكام (٣/٥٩٩). (٤) حاشية البناني (٢/٤٦).

وعلى هذا فإن قول من قال: التأويل الصحيح: «هو حمل ظاهر اللفظ على المحتمل المرجوح بحيث يصير راجحًا» تعريف صحيح إن أراد القائل بالدليل دليل الكتاب والسنة، قال ابن القيم رحمه الله: «وبالجملة فالتأويل الذي يوافق ما دلت عليه النصوص وجاءت به السنة ويطابقها هو التأويل الصحيح»[1].

◄ ضوابط التأويل الصحيح:

بعد أن ذكرنا المقصود بالتأويل الصحيح لا بد من ذكر الضوابط التي لا بد من توافرها حتى يكون التأويل صحيحًا وبه يتميز الصحيح عن غيره.

ومن هذه الضوابط:

أولًا: أن يكون التأويل في إطاره ومجاله محددًا: وبيان ذلك: أن النصوص الشرعية تنقسم إلى قسمين من حيث قبول التأويل وعدمه:

١ ـ ما لا يحتمل التأويل، وهو: «المفسَّر والمحكم»، أما المفسَّر فهو «الذي يدل على الحكم دلالة واضحة، لا يبقى معها احتمال للتأويل، أو التخصيص، ولكنه مما يقبل النسخ في عهد الرسالة».

وقد عبر عنه السرخسي بأنه: «اسم للمكشوف الذي يعرف المراد به مكشوفًا على وجه لا يبقى معه احتمال للتأويل»[2].

مثال ذلك قوله تعالى: ﴿وَقَٰتِلُواْ ٱلْمُشْرِكِينَ كَآفَّةً كَمَا يُقَٰتِلُونَكُمْ كَآفَّةً وَٱعْلَمُوٓاْ أَنَّ ٱللَّهَ مَعَ ٱلْمُتَّقِينَ﴾ [التوبة: ٣٦].

فلفظ (المشركين) وإن كان يحتمل التخصيص بأن يراد فئة منهم مثلًا دون أخرى إلا أن كلمة (كافة) تنفي أي احتمال للتخصيص بفرد أو فئة أو طائفة منهم.

ومنه العدد؛ لأنه لا يحتمل الزيادة ولا النقص[3]، فهو من المفسّر؛ وهكذا يكون كذلك من المفسّر: العام إذا لحقه ما يمنع احتماله للتخصيص،

---

(١) الصواعق المرسلة (١/ ١٨٧). (٢) راجع: أصول السرخسي (١/ ١٦٥).

(٣) وإن كان عدد «السبعين» تستعمله العرب للتكثير أحيانًا.

مثل قوله تعالى: ﴿فَسَجَدَ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ﴾ [الحجر: ٣٠]. فإن الملائكة جمعٌ عامٌ محتمل للتخصيص؛ فانسد باب التخصيص بذكر الكل في قوله: ﴿كُلُّهُمْ﴾.

ومن المفسّر أيضًا: الصيغة التي ترد مجملة، ثم يلحقها بيان تفسيري قطعي من الشارع يبينها ويزيل إجمالها، حتى تصبح مفسَّرة لا تحتمل التأويل، وكقوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتُوا۟ ٱلزَّكَوٰةَ﴾ [البقرة: ٤٣، ٨٣، ١١٠؛ والنساء: ٧٧]، ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ مَنِ ٱسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾ [آل عمران: ٩٧]، ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلصِّيَامُ﴾ [البقرة: ١٨٣].

فألفاظ الصلاة، والزكاة، والحج، والصيام، ألفاظ مجملة لها معانٍ لغوية، واستعملها الشارع في معانٍ خاصة، فأصبح لها إلى جانب المعاني اللغوية، معانٍ شرعية، وجاءت الآيات الكريمة على ذكرها مجملة غير مفصَّلة فبينها رسول الله ﷺ، وفصَّل معانيها بأقواله وأفعاله؛ فصلى وقال: «**صلوا كما رأيتموني أصلي**»[1]، وحج وقال: «**لتأخذوا عني مناسككم**»[2]. وكتب في الزكاة ما كتب، وبيّن حدود الصيام، فأصبحت هذه المجملات من المفسَّر.

وهكذا كل (مجمل) في الكتاب، يصبح (مفسرًا) بعد أن يبينه القرآن أو السنة القولية، أو الفعلية بيانًا قاطعًا، ويكون هذا البيان جزءًا مكملًا، وذلك ما يسمى اليوم بالتفسير التشريعي؛ وهو الذي يصدر عن المشرع نفسه تفسيرًا لقانون سابق.

وهكذا يكون للمفسر موردان:

أحدهما: المورد المستفاد من الصيغة نفسها، بحيث لا تحتمل التأويل أو التخصيص.

والثاني: المورد المستفاد من بيان تفسيري قطعي، ملحق بالصيغة،

---

(١) رواه البخاري، كتاب الأذان، باب الأذان للمسافر إذا كانوا جماعة...، رقم (٥٩٥).

(٢) رواه مسلم، كتاب الحج، باب استحباب رمي جمرة العقبة يوم النحر راكبًا..، رقم (٢٢٨٦).

صادر ممن له سلطة البيان؛ شأن المجمل الذي بينته السنة بيانًا قاطعًا.

ولقد أوضح ذلك البزدوي عندما عرّف المفسَّر فقال: «وأما المفسر فما ازداد وضوحًا على النص؛ سواء أكان بمعنى في النص أم بغيره، بأن كان مجملًا فلحقه بيان قاطع فانسد به باب التأويل، أو كان عامًا فلحقه ما انسد به باب التخصيص»(١).

أما المحكم وهو: «اللفظ الذي دل على معناه، دلالة واضحة قطعية، لا تحتمل تأويلًا ولا تخصيصًا ولا نسخًا حتى في حياة النبي ﷺ، ولا بعد وفاته بالأولى»، وذلك كقوله سبحانه: ﴿وَٱللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ [البقرة: ٢٨٢] فقد ثبت بالدليل المعقول، أنه وصف دائم أبدًا لا يجوز سقوطه.

قال السرخسي: «فالمحكم ممتنع من احتمال التأويل، ومن أن يرد عليه النسخ، ولهذا سمى الله تعالى المحكمات: أم الكتاب أي الأصل الذي يكون المرجع إليه بمنزلة الأم للولد؛ فإنه يرجع إليها»(٢).

فالمحكم لا يحتمل التأويل بإرادة معنى آخر إن كان خاصًا، ولا التخصيص بإرادة معنى خاص إن كان عامًّا؛ لأنه مفصل ومفسَّر تفسيرًا، لا يتطرق معه أيُّ احتمال.

أما النسخ: فإنه لا يحتمل التأويل في حياة النبي ﷺ التي هي فترة التنزيل وعهد الرسالة، ولا بعدها.

ويبدو الإحكام في حالتين:

الحالة الأولى:

أ ـ أن يكون الحكم الذي دل عليه اللفظ حكمًا أساسيًا من قواعد الدين؛ كالإيمان بالله تعالى ووحدانيته، والإيمان بملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر، والإخبار بما كان أو يكون.

ب ـ أو يكون ذلك الحكم من أمهات الفضائل، وقواعد الأخلاق التي

(١) راجع: أصول البزدوي مع كشف الأسرار لعبد العزيز البخاري (١/ ٥٠).
(٢) راجع: أصول السرخسي (١/ ١٦٥)، قالوا: وسميت مكة أم القرى؛ لأن الناس يرجعون إليها في الحج وفي آخر الأمر.

يقرها العقل السليم، والتي لا تختلف باختلاف الأحوال؛ كالعدل، وبر الوالدين، وصلة الرحم، والوفاء بالعهد.

الحالة الثانية: أن يكون ذلك المدلول حكمًا جزئيًا، ولكن وقع التصريح بتأبيده ودوامه.

وذلك كما في قوله تعالى في تحريم نكاح أزواج النبي ﷺ من بعده: ﴿وَمَا كَانَ لَكُمْ أَن تُؤْذُوا رَسُولَ اللَّهِ وَلَا أَن تَنكِحُوا أَزْوَاجَهُ مِن بَعْدِهِ أَبَدًا﴾ [الأحزاب: ٥٣].

وقوله جل وعلا في قاذفي المحصنات وعدم قبول شهادتهم: ﴿وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا﴾ [النور: ٤].

وقول الرسول ﷺ في شأن المتعة: «**إني كنت أذنت لكم في الاستمتاع من النساء، وإن الله قد حرم ذلك إلى يوم القيامة، فمن كان عنده منهن شيء فليخل سبيله، ولا تأخذوا مما آتيتموهن شيئًا**»[(١)].

وقوله ﷺ: «**الجهاد ماضٍ مذ بعثني الله إلى أن يقاتل آخر أمتي الدجال**»[(٢)].

فقد اقترن بكل نص من هذه النصوص ما أفاد تأبيد الحكم الذي اشتمل عليه.

٢ ـ ما يحتمل التأويل بدليل، وهو «الظاهر والنص»:

أما الظاهر فهو: «اللفظ الذي يدل على معناه بصيغته من غير توقف على قرينة خارجية، مع احتمال التخصيص والتأويل وقبول النسخ»[(٣)].

وحكمه: وجوب العمل به، وبما دل عليه من أحكام، حتى يقوم الدليل

---

(١) أخرجه مسلم، كتاب النكاح، باب نكاح المتعة وبيان أنه أبيح ثم نسخ...، رقم (٢٥٠٢).

(٢) من حديث أنس بن مالك الذي أخرجه أبو داود، وحكاه أحمد في رواية ابنه عبد الله، وانظر: منتقى الأخبار مع نيل الأوطار (٧/ ٢٢٥) تخريج أحاديث البزدوي للقاسم ابن قطلوبغا (لوحة ٧) مخطوطة دار الكتب المصرية.

(٣) انظر: تفسير النصوص في الفقه الإسلامي د. محمد أديب صالح (١/ ١٤٣).

الصحيح على تخصيصه أو تأويله أو نسخه[1].

والنص عند البزدوي، هو: «ما ازداد وضوحًا على الظاهر بمعنى من المتكلم لا في نفس الصيغة»، وزاد السرخسي في التعريف، فقال: «أما النصُّ فما يزداد وضوحًا في قرينة تقترن باللفظ من المتكلم، ليس في اللفظ ما يوجب ذلك ظاهرًا بدون تلك القرينة»[2]، وحكمه كحكم الظاهر، علمًا بأن الاحتمال في النص أبعد منه في الظاهر؛ لما زاد عليه من الوضوح بتلك القرينة[3].

ثانيًا: أن يحتمل اللفظ المؤوَّل المعنى المصروف إليه عن ظاهره في ذلك التركيب الذي وقع فيه، وإلا كان تحريفًا وكذبًا على اللغة؛ فإن اللفظ قد لا يحتمل ذلك المعنى لغة، وقد يحتمله لغة ولا يحتمله في ذلك التركيب الخاص، ولصحة التأويل لا بد من اجتماع الأمرين معًا، ومثال ما لم يحتمله اللفظ من الحيثية اللغوية، ولا من الحيثية التركيبية تأويلهم.

ثالثًا: أن يقوم دليل على أن المتكلم أراد المعنى المصروف إليه اللفظ عن ظاهره؛ ذلك لأن الأصل في الكلام هو الحقيقة والظاهر فلا يجوز العدول به عن حقيقته وظاهره إلا بدليل أقوى يسوِّغ إخراج الكلام عن أصله، قال شيخ الإسلام ابن تيمية موضحًا هذا الضابط والذي قبله: «والمتأول عليه وظيفتان: بيان احتمال اللفظ للمعنى الذي ادعاه، وبيان الدليل الموجب للصرف إليه عن المعنى الظاهر»[4].

رابعًا: ألا يعود التأويل على أصل النص الشرعي بالإبطال.

خامسًا: أن يكون المعنى المصروف إليه عن ظاهره مما تجوز نسبته إلى الشارع؛ لأن المتأول يخبر عن مراد الشارع.

سادسًا: استيفاء شروط المجتهد فيمن يقوم بالتأويل؛ لأن التأويل نوع

---

(١) المصدر السابق (١/ ١٤٦).

(٢) أصول البزدوي (١/ ٤٦)، وأصول السرخسي (١/ ١٦٤).

(٣) انظر: تفسير النصوص (١/ ١٥٣).

(٤) الإكليل ضمن مجموع الفتاوى (١٣/ ٢٨٨).

من الاجتهاد[1].

➢ طرق التأويل الفاسد:

أولًا: الطريقة اللغوية في التأويل:

وتعتمد هذه الطريقة على اللغة لإثبات احتمال النص للمعنى المراد:

١ ـ عن طريق حمل اللفظ على المجاز دون الحقيقة بدون دليل.

٢ ـ عن طريق التلاعب بمعاني المفردات القرآنية، وتتلخص هذه الطريقة في ما يلي:

أ ـ نفي المعنى الظاهر.

ب ـ البحث في المعاني اللغوية على معاني أو اشتقاقات يمكن أن تؤول عليها الآية حتى لو كانت بعيدة أو شاذة أو غريبة عن اللغة العربية الفصحى التي نزل بها القرآن.

ج ـ إبراز المعنى الفاسد «الرأي المراد إثباته» على أنه هو المراد من الآية.

د ـ الاستدلال علي الرأي الخاطىء بالمرويات اللغوية الغريبة أو الشاذة أو الكاذبة.

وهذه الطريقة قد اشتهر بها المعتزلة، وتظهر بوضوح في تفاسيرهم، وعلى رأسها الكشاف للزمخشري، مثل تأويله كلام الله تعالى لموسى عليه السلام بـ«الكلم» أي الجرح.

وقد نقلها منهم العلمانيون المعاصرون، واقتبسوا كثيرًا من تأويلاتهم وسطروها في كتبهم على أنها نظرات جديدة معاصرة دون عزوها لأصحابها، كما أنهم قد أضافوا إليها تجديدات معاصرة، كتأويل معاني المفردات القرآنية تبعًا لتطور اللغة وفرضيات علم اللسانيات الحديث.

وقد حمل لواء هذا التجديد د. نصر أبو زيد، ود. شحرور. وقد سبق

---

(١) انظر: الموافقات للشاطبي (٤/ ١٠٥)، المدخل للفقه الإسلامي لمحمد سلام مدكور (ص٢٨٦)، المدخل إلى مذهب الإمام أحمد لعبد القادر بدران (ص١٨٣).

كلامهم في هذا الصدد والرد عليه بما يغني عن إعادته هنا[١].

ثانيًا: الطريقة الرمزية[٢] الباطنية[٣]:

تعتمد هذه الطريقة على دعوى خبيثة، وهي «أن لكل لفظ ظاهر وباطن».

الظاهر هو ما يعلم من اللغة والشرع وهذا يعلمه عموم المسلمين، وباطن لا يعلمه إلا «الأئمة» عند الباطنية مما لا يدل عليه الشرع وتأباه اللغة، فأصول العقيدة الإسلامية وأحكامها إنما عرضت في إطار ألفاظ وكلمات تدل عليها، وتعبر عنها، فكل كلمة من «النبوة، الرسالة، الملائكة، المعاد، القيامة، الجنة، النار، الصلاة، الزكاة، الصوم، الحج» ونحوها تؤدي معنى خاصًا، وتفهم منها مدلولات خاصة لا يشك فيها مسلم، وأدرك هؤلاء بخبثهم أن صلة المسلمين بماضيهم ومنابعهم إنما تبقى ببقاء هذه المصطلحات دالة على معانيها الشرعية، فمتى انصرمت هذه الصلة بين الكلمات وبين المعاني، وأصبحت لا تدل على معنى خاص، ومفهوم معين ـ تسرب الشك والاختلاف إليها، وأصبحت هذه الأمة فريسة لكل دعوة مهما بعدت عن دعوة الإسلام الصافية.

كتأويلهم لقوله تعالى: ﴿وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَٱلْأَغْلَٰلَ ٱلَّتِى كَانَتْ عَلَيْهِمْ﴾

---

(١) انظر: الباب الأول، فصل إبطال دعوى التجديد، شبهة جواز تغيير معاني القرآن تبعًا لتطور اللغة.

(٢) نسبة إلى قول فايلو الإسكندراني (٢٠ق.م) بأن ما في التوراة من شرائع إنما ترمز إلى حقائق فلسفية وأخلاقية ولا يراد بها معناها الحرفي (انظر: الدخيل في التفسير للدكتور زغلول صادق، جناية التأويل الفاسد للدكتور محمد أحمد نوح).

(٣) نسبة للباطنية، وهي فرقة ضالة انتسبت للرافضة، تعتقد وتدعو إلى تأليه غير الله تعالى، ونفي الأسماء والصفات، ووحدة المعبودات، إبطال الشرائع، وإنكار الجزاء الأخروي، وإباحة المحرمات، وهي فرقة كبيرة تضم تحتها عددًا كبيرًا من الفرق التي تسمت بأسماء مختلفة، إلا إنها اتفقت في الأصول، ومن هذه الفرق: القرامطة، الخزمية، الإسماعيلية، البابكية، السبعية، الناووسية، الموسوية، البهرة، الأغاخينية، النصيرية، الدرزية. (انظر: فضائح الباطنية لأبي حامد الغزالي، وبيان مذهب الباطنية وبطلانه للديلمي، والحركات الباطنية لمصطفى غالب الباطني، ورجال الدعوة والفكر لأبي الأعلى الندوي، والإسلام والدعوات الهدامة لأنور الجندي).

[الأعراف: ١٥٧]. بأنها وضع الصلاة عمن اعتنق مذهبهم[(١)]، وتأويلهم كل لفظ مما يدل على أركان الإسلام وتفاصيل العبادات التي دلت عليها الشريعة بمعانٍ جديدة لا دليل عليها من قرآن أو سنة أو لغة.

ومثال ذلك: تأويلهم الحج: بالسفر إلى ولي الله، والإحرام: الدعوة إلى المذهب، والتجرد من المخيط: دعوة إلى خلع ولاية الأضداد، وغسل الإحرام: إشارة إلى أخذ العلم الحقيقي الباطن، والصوم: كتمان أسرار الباطنية عن غير أهلها، وأما الحلال: فإنه الواجب إظهاره وإعلانه، والحرام: الواجب ستره وكتمانه... وأما الصلاة: فهي صلة الداعي إلى دار السلام... والزكاة: إيصال الحكمة إلى المستحق... والزنا: إيصال المستجيب من غير شاهد، والربا: الرغبة في الإكثار، وطلب الحطام بإفشاء الأسرار[(٢)].

ثالثًا: التأويل الصوفي الكشفي[(٣)]:

يقسم الصوفية طرق تحصيل العلوم والمعارف إلى قسمين:

الأولى: طريقة الاستدلال، وهي درجة العلماء.

والثانية: طريقة المشاهدة، وهي درجة الصديقين[(٤)].

واتفق الصوفية الذين تكلموا في نظرية المعرفة على أن مراتبها تأتي على هذا الترتيب:

١ ـ علم اليقين، وهو ما يتوصل إليه عن طريق النظر والاستدلال.

---

(١) انظر: مطالع الشموس في معرفة النفوس لأبي فراس الباطني (ص٣٠).

(٢) تأويل الدعائم (٢/٨٨)، وانظر: الديلمي (ص٤٦ ـ ٤٧) عن كتاب تأويل الشريعة للمعز.

(٣) نسبة إلى الكشف، وهو من مراتب المعرفة الصوفية التي تبدأ بالمحاضرة، ثم المكاشفة، ثم المشاهدة. ويعني «الاطلاع على ما وراء الحجاب من المعاني الغيبية، والأمور الحقيقية، وجودًا أو شهودًا». (انظر: التعريفات للجرجاني، وشرح الفصوص للقاشاني)، ومن مرادفات هذه الألفاظ (المعاينة، والذوق، والاطلاع، والعلم اللدني).

(٤) انظر: مفتاح العلوم لطاش كبري زاده (ص٦٧)، دار الكتب العلمية ـ بيروت، ١٤٠٥هـ.

٢ ـ عين اليقين، وهو ما يتوصل إليه عن طريق المشاهدة والكشف.

٣ ـ حق اليقين، وهو فناء العبد في الحق[١].

وصرحوا بأن الكشف أصح العلوم وأكملها[٢].

ولهذا تعتمد هذه الطريقة على ما يجده الخواص والعارفون من مواجيد وواردات ـ التي يسمونها علومًا ـ عند قراءة الآيات، مما لا علاقة له بنقل أو أثر؛ بل صرحوا بأن اشتغال القلب والذهن بالنقول يعد مانعًا من نزول الواردات الإلهية فيه[٣].

وقد شملت تلك المكاشفات تأويل جميع النصوص سواء ما تعلق منها بصفات الله تعالى، أو بأمور الغيب، أو بالحلال والحرام.

وقد أخذوا من الباطنية قولهم بأن «لكل لفظ ظاهر وباطن»، فأوّلوا القرآن بتأويلات لا علاقة لها باللغة ولا بالنقل، وافترقوا عنهم فيمن يؤخذ عنه تلك التأويلات، فخصها الباطنية بالإمام، وخصها الصوفية بأهل الكشف والمشاهدة، ولذا فإن تأويلات الصوفية قريبة جدًّا من تأويلات الباطنية أو مماثلة لها أحيانًا.

ومن أمثلة تأويلاتهم ما قاله الجيلي: «وأما الصلاة فإنها عبارة عن واحدية الحق تعالى، وإقامتها إشارة إلى إقامة ناموس الواحدية بالاتصال بالأسماء والصفات، فالطهر عبارة عن الطهارة من النقائص الكونية. وقراءة الفاتحة: إشارة إلى وجود كماله في الإنسان؛ لأن الإنسان هو فاتحة الوجود. وأما الزكاة: فعبارة عن التزكي بإيثار الحق على الخلق... وأما كونه واحدًا في كل أربعين في العين، فلأن الوجود له أربعون مرتبة، والمطلوب المرتبة الإلهية، فهي المرتبة العليا، وهي واحدة من أربعين... وأما الصوم: فإشارة إلى الامتناع عن استعمال المقتضيات البشرية؛ ليتصف بصفات الصمدية، فعلى قدر ما يمتنع ـ أي: يصوم عن مقتضيات البشرية ـ تظهر آثار الحق فيه...

---

(١) انظر: معجم المصطلحات الصوفية ط. بيروت، ١٤٠٠هـ.

(٢) انظر: الفصوص لابن عربي (ص١٩٩).

(٣) انظر: درر الغواص للشعراني (ص٧٦) ـ القاهرة، ١٣٠٦هـ.

وأما الحج: فإشارة إلى استمرار القصد في طلب الله تعالى، والإحرام: إشارة إلى ترك شهود المخلوقات... ثم ترك حلق الرأس: إشارة إلى ترك الرياسة البشرية... ثم مكة: عبارة عن المرتبة الإلهية، ثم الكعبة: عبارة عن الذات، ثم الحجر الأسود: عبارة عن اللطيفة الإنسانية»[1].

➢ خطورة التأويل الفاسد:

كما تقرر سابقًا أن التأويل الفاسد كان وما يزال الأسلوب الذي تلجأ إليه الفرق الضالة؛ لتمرير ضلالتها، وإيصالها إلى عقول المسلمين، حيث يحاول المتأولون إثبات أن القرآن يشهد لصحة مذهبهم، أو يدعو إلى مقولاتهم الباطلة، وهذا واقع قد شهده التاريخ الإسلامي على مر العصور، فالمعتزلة ـ مثلًا ـ قد صنفوا التفاسير والمطولات ـ ومن أشهرها الكشاف للزمخشري ـ وملأوها بالتأويلات الفاسدة؛ لإثبات أصولهم الخمسة، وتعقبهم علماء أهل السنة[2] آية آية، يقرعون الحجة بالحجة وينقضون الشبهة تلو الشبهة بالدليل الواضح والبرهان الساطع، فيذودون عن كلام الحق بالحق.

وكذلك فعلت الشيعة والصوفية غيرهم، فلكل فرقة من هذه الفرق تفاسيرها التي أملاها علماؤهم ظنًّا منهم أن هذا هو السبيل لنشر أفكارهم وهدم الدين، وقد تكلفوا في ذلك المشاق المادية والمعنوية، ولكن كانت سنة الله ـ بالنصر لأوليائه ـ تنتظرهم في كل معركة، قال تعالى: ﴿فَأَمَّا ٱلزَّبَدُ فَيَذْهَبُ جُفَآءً ۖ وَأَمَّا مَا يَنفَعُ ٱلنَّاسَ فَيَمْكُثُ فِى ٱلْأَرْضِ﴾ [الرعد: ١٧].

ـ ولا تزال المعارك قائمة، وها هي محاولات العلمانيين في تأويل القرآن ـ وادعاء أنه يدعو للعلمانية وأنه دين علماني في الأصل[3] ـ مستمرة، وقد سلكوا كل مسلك فاسد للتأويل، فقد قلدوا المعتزلة في استخدام اللغة

---

(١) الإنسان الكامل (ص١٣٤).

(٢) من أهمها تعليقات ابن المنير السكندري على الكشاف التي طُبعت على هامشه.

(٣) انظر: نصوص ادعاءاتهم في هذا الشأن، في مبحث الهدف الحقيقي، من الفصل الثاني من الباب الأول، ومن المؤسف أن العلمانيين لم يخبرونا من أول من ظلم هذا الدين وحوله من العلمانية إلى الإلهية.

للتأويل والقول بالمجاز، والتلاعب بالمفردات اللغوية، وراموا إحياء التأويلات الباطنية والصوفية في ثوب معاصر.

والعجيب أنهم ملئوا كتبهم بقواعد للتأويل؛ ليلبسوا على العوام، وليظهروا بمظهر العلماء المخلصين، ثم لم يلتزموا بهذه القواعد؛ بل فارقوها فراقًا لا يرجو لقاء.

وسوف أقوم بعرض موقف كل من د. شحرور ود. نصر أبو زيد من التأويل.

➢ أولًا: موقف د. شحرور:

استخدم د. شحرور كل وسائل التأويل اللغوي والباطني؛ ليخلع على القرآن الكريم ثوب الماركسية والداروينية؛ ففي إطار اللغة استخدم:

١ ـ التدليس والكذب بإطلاق ألفاظ على غير معانيها[١].

٢ ـ الإسقاط المصطلحي؛ أي إنزال ألفاظ القرآن الكريم على معاني حادثة[٢].

وقد سبق عرض كلامه والرد عليه بما يغني عن إعادته هنا.

أما الطريقة الباطنية، فقد استخدمها لإخضاع آيات القرآن لنظرية النشوء والارتقاء والتطور الداروينية الساقطة، وادعاء أنها العمود الفقري لفهم آياته، ولمحاولة استخراج أسس الماركسية المادية الكافرة من القرآن الذي هو كتاب التوحيد والإيمان.

وادعى أن هذه النظرية هي قانون التأويل لآيات القرآن، فيقول د. شحرور: «لقد برهنا في كتابنا هذا أن نظرية النشوء والارتقاء والتطور هي العمود الفقري لأطروحات القرآن في الخلق والوجود والساعة والبعث واليوم الآخر»[٣]، وقال: «وتعتبر نظرية أصل الأنواع لداروين نموذجًا ممتازًا للتأويل»[٤].

---

(١) انظر: موقف العلمانيين من اللغة.

(٢) انظر: موقف العلمانيين من اللغة، في هذا الباب.

(٣) الكتاب والقرآن (ص٣٥٨). (٤) الكتاب والقرآن (٣٥٩).

وقد استخدم هذه النظرية الساقطة علميًا[1] لتأويل عدة آيات من القرآن:

أولًا: تأويله لآيات خلق آدم عليه السلام.

ثانيًا: تأويله الباطن للشرك.

ثالثًا: تأويله الباطن لقوله تعالى: ﴿يَخْلُقُكُمْ فِي بُطُونِ أُمَّهَٰتِكُمْ...﴾ الآية.

رابعًا: بقدم العالم.

➢ أولًا: تأويله لآيات خلق آدم عليه السلام:

كان ملخص قوله فيها ما يأتي:

١ ـ أوّل قوله تعالى: ﴿وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى ٱلْمَلَٰٓئِكَةِ﴾ [البقرة: ٣١] بأنها المرحلة الأولى للتطور الإنساني، وهي التي كان فيها آدم على الأرض يقلد أصوات الحيوان والطيور.

٢ ـ أوّل قوله تعالى: ﴿قَالَ يَٰٓـَٔادَمُ أَنۢبِئْهُم بِأَسْمَآئِهِمْ فَلَمَّآ أَنۢبَأَهُم بِأَسْمَآئِهِمْ﴾ [البقرة: ٣٣] بالمرحلة الثانية من التطور الإنساني، وهي مرحلة وجود التقطيع الصوتي، وأن الشجرة هي معنى رمزي فقط، وأن جنة آدم هي غابات استوائية.

٣ ـ أوّل قوله تعالى: ﴿فَتَلَقَّىٰٓ ءَادَمُ مِن رَّبِّهِۦ كَلِمَٰتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ . . .﴾ [البقرة: ٣٧] بأنها هي مرحلة النفخ في الروح، وادعى أن معنى نفخ الروح هو إعطاء العقل للإنسان، وهي المرحلة الثالثة من التطور الإنساني، وهي التي ميزت الإنسان كجنس؛ إذ قفز من المملكة الحيوانية، وهي الحلقة المفقودة عند داروين.

⌘ الـرد:

➢ أولًا: تفاصيل تأويلات د. شحرور للمرحلة الأولى والرد عليها:

يدعي د. شحرور أن آدم عليه السلام كان حيوانًا في هذه المرحلة ـ حاشاه عن ذلك ـ غير قادر على الكلام، وقد وقع المؤلف في العديد من الأخطاء الفكرية واللغوية والعقدية حتى يصل إلى مراده، وهو قوله: «كان آدم (الجنس البشري) طيلة هذه المرحلة في مستوى تقليد الحيوانات والطبيعة، وهو مستوى ما قبل

(١) أدلة سقوط النظرية علميًا أوردْتُها في الرد العلمي.

الكلام الإنساني، وتلك حقيقة قرآنية قام الدليل عليها بالآية (٢/ ٣١) من سورة البقرة ﴿وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا﴾، وكان آدم على الأرض فلم يحضر حوار الله مع الملائكة ولم يعلم شيئًا عنه، وهذه حقيقة قرآنية ثابتة قام عليها الدليل في الآية (٢/ ٣٢) من سورة البقرة ﴿قَالُواْ سُبْحَٰنَكَ لَا عِلْمَ لَنَآ﴾»[1].

ـ وادعى أن «التعليم هو التمييز هنا، وليس الوحي؛ لأن الوحي يحتاج إلى لغة، والله لم يجلس مع آدم ليعلمه مثل الأطفال، والأسماء من «وسم» وهي السمات المميزة للأشياء، وقوله: ﴿ثُمَّ عَرَضَهُمْ﴾ للدلالة على أن المعروضات كانت المسميات المشخصة دون أسمائها»[2].

الأخطاء اللغوية التي بنى عليها تأويله:

١ ـ معنى التعليم: يدعي أن التعليم لا يعني الإلهام بدعوى أن الوحي يحتاج إلى لغة مجردة.

وهذا قول موغل في الخطأ؛ إذ لو تمعن الدكتور ـ كما يدعي ـ في آيات القرآن لوجد أن الوحي مذكور في القرآن في مواطن متعددة غير مرتبط باللغة، مثل قوله تعالى: ﴿وَأَوْحَىٰ فِي كُلِّ سَمَآءٍ أَمْرَهَا﴾ [فصلت: ١٢].

وفي حديث القرآن عن الأرض: ﴿بِأَنَّ رَبَّكَ أَوْحَىٰ لَهَا﴾ [الزلزلة: ٥]، ﴿وَأَوْحَيْنَآ إِلَىٰٓ أُمِّ مُوسَىٰٓ أَنْ أَرْضِعِيهِ﴾ [القصص: ٧]، ﴿وَأَوْحَىٰ رَبُّكَ إِلَى ٱلنَّحْلِ﴾ [النحل: ٦٨].

فمن الناحية اللغوية: الوحي هو الإشارة والكتاب والإلهام والكلام الخفي وكل ما ألقيته إلى غيرك، وعلى ذلك جمعوه فقالوا: المفرد «وحي» والجمع «وُحِيٌّ»، مثل: «حَلْي ـ حُلِيّ» وفي حديث الحارث الأعور، قال علقمة: قرأت القرآن في سنتين، فقال الحارث: القرآن هَيِّن، الوحي أشد منه. فأراد بالقرآن القراءة، وبالوحي الكتابة.

وفي قوله: ﴿وَأَوْحَيْنَآ إِلَىٰٓ أُمِّ مُوسَىٰٓ أَنْ﴾ [القصص: ٧] أراد بالوحي هنا: إلقاء الله في قلبها على أنه وحي لضمان أوضحه بقوله: ﴿إِنَّا رَآدُّوهُ إِلَيْكِ﴾، وفي قوله: ﴿وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُكَلِّمَهُ ٱللَّهُ إِلَّا وَحْيًا﴾ [الشورى: ٥١] معناه أن يوحى إليه وحيًا فيعلمه بما يُعلم البشر إما إلهامًا أو رؤيا أو ينزل

---

(١) الكتاب والقرآن (ص٣٠٤، ٣٠٥). (٢) المصدر السابق.

عليه كتابًا[1].

ومن هنا يتبين أن التعليم في حق آدم عليه السلام كان وحيًا ألقاه الله إليه، وهذا هو المفهوم من الناحية اللغوية، والذي قال به جميع المفسرين.

٢ ـ ادعى الكاتب أن الأسماء من «وَسَمَ» وليس من «سَمَوَ»، وفعل وسم هو أصل واحد يدل على أثر ومعلم.

قال المؤلف:

ـ «الاسم من «وَسَمَ» وليس من «سَمَوَ» وفعل وَسَمَ أصل واحدٌ يدلُّ على أثرٍ ومَعْلَم، ووسمت الشيء وسمًا أثرت فيه بسمة، وقوله تعالى: ﴿إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ لِّلْمُتَوَسِّمِينَ﴾ [الحجر: ٧٥]، أي الناظرين في السمات الدالة، ولو كان الاسم من «سَمَوَ» وهو الدلالة على العلو والارتفاع، لكان الاسم يعلو صاحبه، ولكنا عرفناه دون أن يخبرنا أحدٌ أنه يعلوه.

ـ والأخذ بمعنى وَسَمَ يوضح لنا معانِيَ واقعية لآيات الكتاب، مثل: ﴿بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ﴾ فالرحمن والرحيم سمتان من سمات لفظ الجلالة، وكذلك جميع الأسماء الحسنى، ﴿وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ فَادْعُوهُ بِهَا﴾ [الأعراف: ١٨٠].

ـ ﴿إِنْ هِيَ إِلَّا أَسْمَاءٌ سَمَّيْتُمُوهَا أَنتُمْ وَآبَاؤُكُم﴾ [النجم: ٢٣].

ـ ﴿إِذْ قَالَتِ الْمَلَائِكَةُ يَا مَرْيَمُ إِنَّ اللَّهَ يُبَشِّرُكِ بِكَلِمَةٍ مِّنْهُ اسْمُهُ الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ﴾ [آل عمران: ٤٥]. فالمسيح هو سمة عيسى، وقد ذكر هذه السمة بقوله: ﴿وَجِيهًا فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَمِنَ الْمُقَرَّبِينَ﴾ [آل عمران: ٤٥].

ـ ولا ترى في الكتاب صيغة «اسمه» مع عيسى ابن مريم إلا وقرنها بالمسيح؛ لأن المسيح سمة عيسى الخاصة، وقد ذُكرت هذه السمة في الآيات (٣/٤٦ ـ ٤٨، ٤٩ آل عمران).

ـ ﴿إِنَّا نُبَشِّرُكَ بِغُلَامٍ اسْمُهُ يَحْيَىٰ لَمْ نَجْعَل لَّهُ مِن قَبْلُ سَمِيًّا﴾ [مريم: ٧]. هنا أعطاه اسمًا، وَسِمَتُه أنه أكثر اسمٍ حيٍّ انتشارًا من أسماء أهل الأرض.

---

(١) لسان العرب (و، ح، ي).

ـ ﴿وَمُبَشِّرًا بِرَسُولٍ يَأْتِي مِنْ بَعْدِي اسْمُهُ أَحْمَدُ﴾ [الصف: ٦]. وهي صيغة أفعل التفضيل من الحمد والثناء لتفضيله على جميع الرسل»[١].

✖ الرد:

أ ـ عدت إلى مادة «وسم» في المعجم فوجدت أن أول معنى من معانيها العديدة هو «أثر الكي»، ووسمه وسمًا أي أثر فيه بِسِمَةِ كي[٢]. والسمة والوسام هو ما وسم به البعير من ضروب الصور، والميسم هو المكواة أو الشيء الذي يوسم به الدواب. وفي التنزيل العزيز: ﴿سَنَسِمُهُ عَلَى الْخُرْطُومِ﴾ [القلم: ١٦]، و«توسم فيه الشيء: أي تخيله»، و«توسمت فيه خيرًا: أي رأيت فيه أثرًا منه؛ أي عرفت فيه علامته»، و«فلان وسيم وامرأة وسيمة» أي جميل وجميلة؛ لأن على كل منهما سِمَةَ الجمال وعلامتَهُ.

ولقد تتبعت الأعمدة الأربعة من «لسان العرب» مدققةً في مادة «وَسَمَ» فلم أَعثر بينها جميعًا على ما يفيد بأن «اللسان العربي»[٣] قد اشتق منها صيغة «اسم» للدلالة على شخص أو شيء أو فكرة.

ب ـ أما ما ورد في المعجم على مادة «سما ـ سَمَوَ» فملخصه أن كلمة «اسم» مشتقة من هذا الفعل، فاسم الشيء دلالته وعلامته.

وقال الزجاج: «معنى قولنا: «اسم» هو مشتق من السمو والرفعة».

وقال أبو العباس: «الاسم وسمٌ أو سمة يعرف به الشيء».

وقال ابن سيده: «الاسم هو اللفظ الموضوع على الجوهر أو العَرَض؛ لتفصل به بعضه من بعض».

وقال أبو إسحاق: «من قال: «إن اسمًا» مأخوذ من «وسَمْتُ» فهو غلط؛ لأنه لو كان «اسم» من «سِمَتِهِ» لكان تصغيره وُسَيْمًا».

وفي التنزيل العزيز: ﴿وَعَلَّمَ ءَادَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا﴾ قيل: معناه: علم آدم

---

(١) (ص٢٩٦، ٢٩٧، ٢٩٨).

(٢) المؤلف حذف كلمة «لكي» من معنى وسم.

(٣) هذا التعبير يروق تكراره للمؤلف.

أسماء جميع المخلوقات بجميع اللغات العربية والفارسية والسريانية والعبرانية والرومية، وغير ذلك من سائر اللغات التي سوف يتداولها نسله إلى يوم القيامة.

وقال الجوهري: سميت فلانًا زيدًا وسمَّيتُه بزيد.

وسئل أبو العباس عن الاسم، أهو المسمَّى أم غير المسمى؟ فقال: قال أبو عبيدة: الاسم هو المسمَّى، وفي الحديث لما نزلت الآية: ﴿فَسَبِّحْ بِٱسْمِ رَبِّكَ ٱلْعَظِيمِ﴾ [الواقعة: ٧٤] قال النبي ﷺ: «**اجعلوها في ركوعكم**». وكلمة الاسم هنا هي صلة وزيادة، فكان يقول في ركوعه: «**سبحان الله العظيم**» حاذفًا كلمة «باسم»، وفي الآية: ﴿لَمْ نَجْعَل لَّهُۥ مِن قَبْلُ سَمِيًّا﴾ [مريم: ٧] قال أبو العباس: لم يُسَمَّ أحد بيحيى قبله، وقال غيره: «سميًّا: يعني نظيرًا»، وقيل: سُمِّي بيحيى؛ لأنه حَيِيَ بالعلم والحكمة.

➢ ثانيًا: المرحلة الثانية والتأويلات الباطنية المتعددة فيها:

ادعى د. شحرور على آدم عليه السلام أن: «كلمة آدم لا تعني شخصًا واحدًا؛ بل هو الجنس بكامله الذي تطور من المرحلة الحيوانية»[1].

وأوَّل كل المفردات اللغوية لهذه المرحلة تأويلات رمزية باطنية، فالشجرة عنده لا تعني نوع النبات المعروف، ولكن: «هي رمز لأول تشريع صدر للجنس الإنساني».

العري: «فلا يقصد منه اللباس؛ بل الخروج بعيدًا عن الغابة ليبحث عن الغذاء».

بدت لهما: «أي أنهما خلقا عمياوين وإن البصر خلق فيهما بمجرد أكلهما من الشجرة.

﴿فَبَدَتْ لَهُمَا سَوْءَٰتُهُمَا وَطَفِقَا يَخْصِفَانِ عَلَيْهِمَا مِن وَرَقِ ٱلْجَنَّةِ﴾ [طـه: ١٢١] هنا تصف الآية التصرف الطفولي البدائي للإنسان عندما يشعر أنه اقترف ذنبًا؛ إذ نرى الأطفال الآن عندما يقترفون ذنبًا فإنهم بإدراكهم الطفولي

(١) الكتاب والقرآن (ص٢٩١).

يحاولون الاختباء عن الأعين ـ وهي لا تعني: ظهرت الأعضاء التناسلية، ولكن بدا لهما أن هذا العمل سيئ ـ أي مرحلة بدائية من مراحل وجود الضمير الإنساني»[(١)].

سجود الملائكة واستكبار إبليس: «هي مرحلة عجز آدم عن العمل الواعي»[(٢)].

عدو: «هي أمر مظهر من مظاهر العمل الواعي»[(٣)].

لا تقربا، اهبطوا: «فعل الأمر هو أول تشريع يواجه الجنس البشري ليعبر عن العداوة التي هي أول مظاهر العمل الواعي»[(٤)].

➢ ثالثًا: تفاصيل المرحلة الثالثة والرد عليها:

قال المؤلف: «فتلقى آدم من ربه كلمات: الروح = العطاء الفكري = العقل = الكلام»[(٥)].

وقال: «قوله: «تب» يعني القفزة من المملكة الحيوانية وهي الحلقة المفقودة عند داروين، والتي كانت نتيجة مباشرة للنفخ في الروح».

وقال في تفسير قصة ابني آدم: «إن القرآن هنا يذكر إحدى مراحل تطور الجنس الآدمي، وذلك بعد خروجه من المملكة الحيوانية، وهذه المرحلة هي مرحلة تعليمه دفن الموتى، ولا تعني ـ كما يقول البعض ـ قابيل وهابيل»[(٦)].

وقال فيها: «انتقل الإنسان من مرحلة التشخيص القائم على السمع والبصر إلى مرحلة التجريد القائم على اصطلاح الاسم أو الشيء، وقد عبر القرآن عن هذه القفزة بقوله: ﴿فَتَلَقَّىٰٓ ءَادَمُ . . .﴾ فالتقفيز إلى التجريد جاءت من الله مباشرة»[(٧)].

---

(١) الكتاب والقرآن (ص٣١٥).
(٢) المصدر السابق (ص٣١٥).
(٣) المصدر السابق (ص٣٠٦).
(٤) المصدر السابق (ص٣٠٧).
(٥) المصدر السابق (ص٣١٥).
(٦) المصدر السابق (ص٢٩١).
(٧) المصدر السابق (ص٣٠٧).

✖ الـرد:

➢ الأول: الرد من الناحية التفسيرية:

ملأ د. شحرور كتابه المعاصر من أمثلة هذه التأويلات الباطنية التي لا علاقة لها بالمعنى الظاهر الذي نزل به القرآن.

وقد أثبتُّ في الرد على شبهة سابقة أن المعنى الظاهر هو المراد لله[1]، وأنه يستحيل عقلًا وشرعًا ألا يكون هو المراد لله تعالى؛ لأن ذلك يخالف كون القرآن كتاب هداية وإرشاد، والغموض والمعاني الباطنية التي لا دليل عليها، والتي تختلف من شخص لآخر ـ حسب ما يجده كل مؤول صوفي من مواجيد وأحوال وإشراقات، وما يجده البابي من إشارات للباب، وما يجده الماركسي من إشارات داروينية ـ لا يمكن أن تتفق عقلًا مع التشريع الذي له ضوابط وحدود تطبق على الجميع.

فأريد أن أسأل الدكتور: ما العلاقة اللغوية بين العدو والعمل الإنساني؟ وما العلاقة بين السجود وبين العجز عن العمل؟ وما العلاقة بين تُب وبين التطور من الحيوانية للإنسانية؟؟

وإذا طلب منّا أن نصدقه ونتبعه ـ وهيهات ثم هيهات ـ فلماذا زعم الاعتراض على ابن عربي في تأويلاته؟، وهل أسلوب ابن عربي في تأويل آيات القرآن بالتأويل الباطني الصوفي ـ الذي لا دليل عليه ـ والذي أدى به إلى الكفر ـ إلا نسخة طبق الأصل ـ في المنهج ـ من تأويلات د. شحرور.

ومع سقوط الباطنية ومحاربة المسلمين لها في كل مكان نجدها تبرز في صور جديدة ـ معاصرة ـ على يد د. شحرور لعلها تستطيع الحياة قليلًا في ثوبها الجديد العلماني الفلسفي الماركسي المعاصر، ولكن هيهات، وها هي أدلة تهافتها:

١ ـ ففي النبأ: الذي اشتقت منه الأفعال الثلاثة «أنبئوني» و«أَنبئهم» و«أنبأهم» هو لفظ مفرد، جمعُه: أنباء، وهو الخبر.

---

(١) انظر: الرد على قولهم باستحالة الوصول إلى مراد الله من النصوص (من هذه الرسالة).

وفي تفسيرهم لقوله تعالى: ﴿عَمَّ يَتَسَآءَلُونَ ۝ عَنِ ٱلنَّبَإِ ٱلْعَظِيمِ﴾ [النبأ: ١ - ٢] قالوا: النبأ العظيم هو القرآن أو هو البعث أو هو أمر النبي ﷺ؛ أي عميت الحجج عنهم فسكتوا. والنبيء هو المخبر عن الله لأنه أخبر عنه. وروي عن النبي ﷺ أنه قال: «**لا تَنْبُرْ باسمي فتقول: يا نبيءَ الله فأنا نبيُّ الله**»، والجمع: أنبياء ونبئاء. [الرازي].

والنبي من «النباءة» وهي الشيء المرتفع، ونبأتُ على القوم طلعتُ عليهم. ونبأتُ من الأرض إلى أخرى: أي خرجت منها. والنبأة: هي الصوت ليس بالشديد.

قال ذو الرمة:

وقد تفرَّس رِكْزًا مُنقِرًا نُدُسٌ   بنبأة الصوت ما في سمعه كذبُ[1]

والقارئ الذي يتتبع آيات الحوار التي ورد فيها فعل «أنبأ» يرى أن فهم المؤلف لها هو فهم بعيد جدًّا عنها؛ وذلك لأنَّها عبَّرت عن أنشطة ذهنية متعددة واضحة، وعن مُفَاضلةٍ علمية بين آدم والملائكة، وهذه مستويات معرفية لم يكن من المعقول أن تكون عند آدم، لو كان مستواه التكويني لا يزيد على «التصويت وربط الصوت بالاسم».

٢ - وفي مرحلة العجز عن العمل الواعي: إن سجود الملائكة لآدم جاء تقديرًا فوريًّا واعترافًا مباشرًا بأن الله علمه ما لا يعلمون، كما أن استكبار إبليس كان حسدًا منه لهذا المخلوق المفضل الذي أكمل الله خلقه بالعلوم.

هذه المرحلة في تكوين شخصية آدم لا يصح وصفها بأنها «مرحلة العجز عن العمل الواعي»، فهل كان فاقدًا للوعي والتمييز عندما استوعب العُلوم من ربه؟ وهل كان ناقص الأهلية عندما فاز بالمناظرة على الملائكة؟ وهل كان سجود الملائكة تقديرًا وتعظيمًا لشخص غير متكامل؟

هذه التساؤلات، تكفي صيغتها الاستنكارية لكي تكون تعبيرًا عن رفض فكرة المؤلف، وفقدان مؤيدها القرآني.

---

(١) انظر: النهاية في غريب الأثر، لابن الأثير، باب النون مع الباء.

٣ ـ وفي الجنة الاستوائية: كان المؤلف في بحث «نشأة الإنسان واللغة» تكلم عن جنة آدم هذه، فقال في الصفحة (٢٨٩) ما قاله هنا في الصفحة (٣٠٦) الذي يمكن إجماله بالآتي:

«إن وصفها في الآيتين (٢٠/١١٨ ـ ١١٩) من سورة طه يدل على أنها جنة أرضية تشبه الغابة التي يأكل منها آدم دون أن يعمل، أما العري، فلا يقصد منه اللباس؛ بل هو الخروج إلى العراء بعيدًا عن الغابة بحيث يضطر إلى البحث عن الغذاء والكساء».

فتُرى أين توجد هذه الجنة الأرضية؟ هل زالت من الأرض؟ لماذا لم يكتشفها الإنسان الذي خبر هذا الكوكب، أرضًا وفضاءً وماءً وهواءً؟

ولو تكلم أحد بمنطق المؤلف واستنتاجه لقال:

إذن... ما أسعد الحيوانات، وأسعد القرود وغيرها من متسلقات الأشجار، تعيشُ في الغابات دون وعي أو هدف، إن جاعت أشبعت جوعها بالفرائس المتاحة، وإن عطشت فالمياه جارية والظل الظليل يقيها شدة الحر.

٤ ـ إن العري في الآية (٢٠/١١٨ من سورة طه)(١) لا يعني الخروج من الغابة؛ لأنه ورد ضمن الحاجات الضرورية التي تستمر بها الحياة، والتي عدتها الآيتان (١١٨ ـ ١١٩) من السورة ذاتها.

٥ ـ وإذا نظرنا إلى معنى العري في اللغة، لوجدنا أن تفسير الدكتور له تأباه اللغة؛ وذلك لأن العري «هو ضد اللُّبس، وعري من ثوبه يعرى عُريًا وعُريةً فهو عارٍ، وأعريته وعريته تعريةً فتعرى، ورجلٌ عريانٌ وامرأة عريانة إذا عريا من أثوابهما، والعراء هو كل شيء أعري من سترته»(٢).

هنا نتساءل مع المؤلف، ونسأله: هل كان إسكان الله لآدم في الجنة (الغابة الاستوائية) إخفاءً له وإبعادًا عن الآخرين؟

والإجابة يحويها قوله تعالى: ﴿وَقُلْنَا يَـٰٓـَٔادَمُ ٱسْكُنْ أَنتَ وَزَوْجُكَ ٱلْجَنَّةَ وَكُلَا مِنْهَا

(١) ﴿إِنَّ لَكَ أَلَّا تَجُوعَ فِيهَا وَلَا تَعْرَىٰ ﴿١١٨﴾ وَأَنَّكَ لَا تَظْمَؤُا۟ فِيهَا وَلَا تَضْحَىٰ﴾ [طه: ١١٨، ١١٩].
(٢) انظر: لسان العرب للعلامة ابن منظور.

رَغَدًا حَيْثُ شِئْتُمَا وَلَا تَقْرَبَا هَٰذِهِ ٱلشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ ٱلظَّٰلِمِينَ﴾ [البقرة: ٣٥] التي وضح سبحانه فيها أن آدم كان ينعم بالسكنى الهادئة والعيش الرغيد وإطلاق المشيئة في الزمان والمكان، وهذا يتعارض بل ينفي افتراض الإخفاء والاعتقال.

وأخيرًا: قد يستشكل بعض الناس تفسير العري بأنه ضد اللبس؛ لأنه إذا كان العري في الآية هو ضد «اللبس» فكيف يستطاعُ فهم الحالة التي مرَّ بها آدم وحواء بعدما أكلا من الشجرة، وبدت لهما سوءاتهما وطفقا يتستَّران بورق الجنة؟[١]؛ ألا يدل على أنهما كانا عاريين تمامًا حتى اضطرَّا إلى التستر بورق الأشجار؟

والجواب على هذا التساؤل يستلزم أمرين:

أولهما: ليس لأحد أن يقول في القرآن برأيه ما لم يقم على كلامه دليل؛ لأن ذلك من القول على الله بغير علم، ولم يقم أي دليل أو قرينة على أن آدم وحوَّاء خُلقا عمياوين، أو أن البصر خلق فيهما فور تناولهما من الثمر المحرم؛ لأن ذلك يتعارض مع قول الله تعالى: ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا ٱلْإِنسَٰنَ فِىٓ أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ﴾ [التين: ٤] أي في وضع كامل من حيث السمع والبصر والفؤاد واعتدال الجسد وقيام القامة.

والمقصود بالإنسان في الآية هو الجنس بدءًا من آدم.

ولأن إبليس لم يقل لآدم وحواء: إن الثمر المحرم سوف يخلق فيهما البصر؛ بل قال لهما: إن هذه الشجرة هي شجرة الحياة وملك لا يبلى[٢].

الثاني: أن تفسير ذلك هو ما أجمع المفسرون عليه، وهو الذي يتوافق مع منطق الآيات وهدفها، وهو أن العري الذي وقع على آدم وزوجه، كان من النور الذي ألبسهما إياه الخالق ساترًا به سوءاتهما[٣]؛ وذلك جزاءً لهما على

---

(١) ﴿فَوَسْوَسَ إِلَيْهِ ٱلشَّيْطَٰنُ قَالَ يَٰٓـَٔادَمُ هَلْ أَدُلُّكَ عَلَىٰ شَجَرَةِ ٱلْخُلْدِ وَمُلْكٍ لَّا يَبْلَىٰ ﴿١٢٠﴾ فَأَكَلَا مِنْهَا فَبَدَتْ لَهُمَا سَوْءَٰتُهُمَا وَطَفِقَا يَخْصِفَانِ عَلَيْهِمَا مِن وَرَقِ ٱلْجَنَّةِ ۚ وَعَصَىٰٓ ءَادَمُ رَبَّهُۥ فَغَوَىٰ﴾ [طه: ١٢٠ ـ ١٢١].

(٢) سورة طه، الآية ١٢٠.

(٣) سوءات: وردت بصيغة الجمع؛ لتدل على جميع ما يتوجب ستره من عورات البدن.

المعصية والغواية[1].

وأخيرًا: من الناحية العقلية:

ـ هل يعقل أن الله تعالى قد أمر الملائكة بالسجود لآدم وهو في المرحلة الحيوانية، كما يدّعي الدكتور.

ـ وهل يعقل أن الله سبحانه قد أفرغ العلم الغزير في آدم وهو في مرحلة الحيوانات.

ـ الله ﷻ حين سأل الملائكة عن أسماء الأشياء، قد سألهم على وجه التعجيز، وعندما أقروا بالعجز علموا أن آدم قد أكرمه الله بمزيد من العلم عليهم، فسجدوا له، وهذا مخالف تمامًا لفهم الدكتور الذي يعني أنه كان في مرحلة البدائية العقلية الحيوانية غير العاقلة.

ـ تفسير لفظ ﴿ٱهۡبِطُواْ﴾ وكذلك الهبوط من الغابة التي يتوفر فيها الطعام والشراب إلى الأرض العراء يدل أن هذا عقاب، ولكن تفسير الدكتور يؤكد أن الله قد كافأ آدم بنقله من الحيوانية إلى الإنسانية «الارتقاء»، بعد فعل الخطيئة، وهذا غير منطقي[2].

ـ إن وصف جنة آدم القرآنية بأنها إحدى الغابات الاستوائية، وإن هبوط آدم منها هو انتقاله إلى الأرض العراء، هو وصف خاطئ لا تؤيده آيات القرآن؛ لأن الحوار الذي قام بين الله والملائكة والشيطان وآدم لا يمكن أن يكون في إحدى الغابات، ولا يمكن أن يكون إلا في الجنة التي فيها الملائكة.

ـ إنَّ مثل تلك الجنة ـ التي تصورها المؤلف ـ يستحيل وجودها في أية غابة استوائية، وإن وجدت بعض الغابات العذراء في بعض مجاهل حوض الأمازون، أو البلدان والمناطق الإفريقية فلا يمكن القبول بأنها كانت المسكن الأبدي ـ لولا تدخل الشيطان ـ للجنس الإنساني مع ما هي عليه من بدائية مطلقة.

---

(١) انظر: مفاتح الغيب للإمام الرازي (١٤/٥٣ ـ ٥٤) ط. الثالثة، دار إحياء التراث.

(٢) قال تعالى: ﴿ٱهۡبِطَا مِنۡهَا جَمِيعَۢاۖ بَعۡضُكُمۡ لِبَعۡضٍ عَدُوّٞۖ فَإِمَّا يَأۡتِيَنَّكُم مِّنِّي هُدٗى فَمَنِ ٱتَّبَعَ هُدَايَ فَلَا يَضِلُّ وَلَا يَشۡقَىٰ﴾ [طه: ١٢٣].

وإن كانت هي الجنة التي أسكن الله فيها آدم وحواء؛ ليعيشا فيها رغدًا ويأكلا منها ما شاءا إلى ما شاء الله، فإن تدخّل الشيطان، الذي كان سبب انتقالهما من حياة الغابة، حيث «الفساد وسفك الدماء» إلى حياة الدنيا حيث الاستعداد الدائم للتطور والحضارة، يعتبر أكثر رحمة بالإنسان من رحمة الله، وهذا من الافتراضات المستحيلة استحالة مطلقة.

➢ **الثاني: الرد من الناحية العلمية:**

إن النظرية التي استند عليها د. شحرور في تفسيره للقرآن هي نظرية النشوء والارتقاء، وتتلخص بما يلي:

«إن الحياة الأولى للإنسان، والحيوان، والنبات، بدأت على ظهر هذه الأرض، بجراثيم حية قليلة، تطورت من حال إلى حال، تحت تأثير عوامل طبيعية، حتى وصلت إلى هذه التنوعات، التي نراها وعلى رأسها الإنسان».

أما أصحاب هذه النظرية ومخترعوها فهم: العالم «لامارك» الذي أسس هذه النظرية في الأصل، والعالم «تشارلس دارون» الذي اعتمد في نظريته على أبحاث «لامارك» وأدخل بعض التنقيحات عليها، واليوم تنسب هذه النظرية إليه، وتعرف باسمه؛ لأنه هو الذي طوّرها، وحمل لواءها، وبذل عمره في سبيل دعمها وإظهارها، ووجد بعد «دارون» علماء ممن أيدوا نظريته، ونادوا بها، وأدخلوا بعض الآراء والتعديلات عليها[1].

أما موقف العلم منها؛ فإن العلماء المختصين في علم الأحياء قد أسقطوها، وأتوا على بنيانها من القواعد، وأقاموا الدليل على بطلانها، وأراني مضطرة لذكر الأدلة العلمية على سقوط هذه النظرية ـ رغم أن مكانها الرسائل العلمية ـ وذلك لأني أرد على من يدعي العلمية والموضوعية والاستفادة من العلم الحديث، فلا بد من إثبات أنه أبعد ما يكون عن تلك الأمور، وأظهر أدلة علماء الأحياء على بطلانها ما يلي:

---

(١) من كتاب: نظرية دارون بين مؤيديها ومعارضيها لمؤلفه الأستاذ قيس القرطاس (ص١٠٢)، بتصرف.

١ ـ وجود الانتقالات الفجائية في بعض الحيوانات:

إن نظرية «دارون» تفترض حدوث تغييرات بطيئة في الكائنات الحية، بينما نشاهد في بعض الحيوانات حدوث انتقالات فجائية، في كل طور من أطوار حياتها، فما العلاقة العجيبة بين دودة القزّ التي تدبّ على الأرض، وبين انتقالها الفجائي، إلى فراشة تطير بأجنحتها محلّقة في الفضاء.

يقول جوستاف جوليه في كتابه[1]: «إن الحشرة بظهورها من أقدم عهود الحياة الأرضية، وثبات أنواعها في جميع الأحوال بعد بروزها، تناقض ما هو مسلّم به من التحوّلات البطيئة ـ كما تقول نظرية دارون ـ وتقيم هذه الحشرة الدليل ضد هذه النظريات، الأمر الذي عجزت نفس هذه النظريات عن تفسيره، هو غرائزها الأولية المحيّرة للعقل».

ألا يدلّ عامل الانتقالات الفجائية، أن هذه المخلوقات الحيّة خلقت ابتداء من لدن حكيم عليم، وأنه ليس لعامل البيئة والتطور أي أثر في الخلق والتكوين؟

٢ ـ وسائل الدفاع عن النفس:

إن لكل حيوان ـ حتى الضعيفة منها ـ وسيلة من وسائل الدفاع عن النفس؛ فوسيلة الدفاع عن الطيور مثلًا الأجنحة، ولولا هذه الوسيلة لتمكنت أغلب الحيوانات المتوحشة من القضاء على الطيور، فإذا أرادت نظرية دارون أن تطور الحيوان الزاحف إلى طير، أو تطوّر الطير إلى حيوان زاحف بصورة تدريجية بطيئة، فمعنى ذلك أنها تحرمه من وسيلة الدفاع عن نفسه والبقاء على وجه الأرض، وفي هذا هلاكه واستئصاله.

يقول «أدمون بربيه» مدير الآثار الحيوانية في باريس: «أخذ البط يعوم لأنه وجد لنفسه أرجلًا مكفّفة (أي ذات كفّية» تصلح للعوم، فهذه الحيوانات قد أعدت من قبل للعوم، فتكونت لها أرجل مغشّاة على مر السنين).

يقول الدكتور حليم عطية: «إن هناك مسألة منطقية بسيطة... وهي معرفة

---

(١) على أطلال المذهب المادي (ص٨٦).

كيف استطاع المخلوق الذي اعتبره التحوليون الحلقة المفقودة... أن يعيش بين الحيوانات الضارية التي تحيط به؟ فإن أصحاب النشوء والارتقاء يقولون: إن هذا المخلوق كان أضعف عقلًا من الإنسان الحالي، فكيف يمكن لمخلوق ضعيف الجسم، ضعيف العقل أن يعيش وحوله الأسد والفيل والدبّ والنمر وغيرها من الحيوانات المفترسة؟»[1].

٣ ـ انتقال الصفات الوراثية:

إن طريقة انتقال الصفات الوراثية من السلف إلى الخلف، ومن الآباء إلى الأحفاد... تقف من نظرية دارون في تناقض ظاهر وتعارض تام... بل أصابتها برجّة عنيفة أتت على بنيانها من القواعد، وإليك أقوال العلماء المختصين بعلم الوراثة والأحياء في الرد على النظرية:

يقول «كريسي موريسون» في كتابه[2]: «إن القائلين بنظريّة التطور لم يكونوا يعلمون شيئًا عن وحدات الوراثة... كل خلية ذكرية كانت أو أنثوية تحتوي على صبغيّات أو (كروموزومات) تحمل المورِثّات التي تعتبر العامل الرئيسي فيما سوف يكون عليه كل كائن حي أو إنسان... وتبلغ هذه الصبغيات من الدقة أنها هي المسؤولة عن المخلوقات البشرية جميعًا التي على سطح الأرض، من حيث خصائصها الفردية وأحوالها النفسية، وألوانها، وأجناسها، وهذه الصبغيّات الدقيقة هي التي تحفظ التصميم وسجلّ السلف، والخواص لكل كائن حي، وهي تتحكم تفصيلًا في الجذر والجذع والورق والزهر والثمر... لكل نبات تمامًا، كما تقرر الشكل والقشر والشعر والأجنحة... لكل حيوان، وكذلك الإنسان».

ويتحدث عن جوزة البلّوط ومراحل نموّها فيقول:

«وفي خلال مئات السنين، قد بقي في ثمار البلّوط التي لا تحصى نفس ترتيب الذرّات تمامًا، وهو نفس الترتيب الذي أتيح لأول شجرة بلوط منذ ملايين السنين».

---

(١) من كتاب: الإنسان للمرحوم الأستاذ العقاد (ص٦٠).

(٢) العلم يدعو إلى الإيمان (ص١٤٤).

وأفادني أستاذ مختص بالعلوم، أن عامل الوراثة هو الذي ينقل الصفات الوراثية من السلف إلى الخلف، وليس لعامل البيئة والتطور أي تغيير أو تأثير، واستشهد بالتجربة التي أجريت على الفئران. فقال: «قد أجرى علماء الأحياء تجربة على الفئران، فقطعت أذنابها لفترة عشرين جيلًا، وظلت تعطي فئرانًا بأذناب».

والواقع يشهد بميلاد أولاد المسلمين غرلًا رغم حدوث الختان للذكور لآبائهم وأجدادهم على مدى آلاف السنين.

ويؤكد عالم الوراثة «دوبزهانسكي» عدم سيطرة البيئة على الأثر الوراثي فيقول: «إن النظرية القائلة بأن الاختلاف العضوي ما هو إلا استجابة الكائن الحي لعوامل البيئة، هي من أهم النظريات التي سببّت التطور، ومع ذلك فلا وجود لشكل من أشكال الحياة، يتمتع بميزة التكيّف مع البيئة، ولا وجود لأي كائن يجمع بين الطيران كالطير، والمعيشة في البرّ كاللبونات، والمعيشة في البحر كالأسماك...».

والذي نخلص إليه بعد ما قدمناه أن قانون علم الوراثة قد زعزع أركان نظرية التطور، ونسفها من القواعد، لكون هذه الصفات الوراثية مخلوقة مع خلق الكائنات الحية، منذ أن أبدع الله هذا الكون، وخلق هذه الحياة، فليس لعامل البيئة أو التطور أي تأثير، كما يدّعي أنصار دارون.

وأقوى ما اكتشفه علماء الأحياء المتخصصون في الوراثة أن القرود تحتوي خليتها على ٤٨ كروموزم بينما تحتوي الخلية البشرية على ٤٦ فقط.

٤ ـ وجود الأنواع المتباينة:

ما دام يوجد على الأرض ملايين من الحيوانات متعددة الأنواع، متباينة الأصناف، والتي منها الطيور والأسماك والثعابين والسلاحف والتماسيح والثدييات، ومنها الديدان والحشرات، ومنها الحيوانات المزودة بالرئات، والمزودة بالخياشيم، ومنها المهيأ للعيش في الصحراء أو العيش في المناطق الباردة... ومنها... ومنها... فكل هذه الأنواع والأصناف من الحيوانات، تعطينا دليلًا قاطعًا أن عملية التطور والنشوء غير صحيحة، ولو كانت صحيحة

لما شاهدنا هذه الأنواع المتباينة، والأصناف المختلفة في الحيوانات ولسار التطور على نسق واحد من الترقّي حتى يصل إلى ذروة الكمال!.

٥ ـ ردّ الأستاذ فريد وجدي رَحِمَهُ ٱللَّهُ:

قال محمد فريد وجدي رَحِمَهُ ٱللَّهُ في كتابه[١] ما معناه: إن أكبر الاعتراضات على مذهب «دارون» تنحصر في ثلاثة أمور وهي:

١ ـ عدم مشاهدة أي ارتقاء من أي نوع كان في الأحياء الأرضية منذ ألوف السنين، فلم يثبت في أي عصر من العصور أن عصفورًا تحول إلى ديك، أو أن قردًا تطور إلى إنسان، فلو حدث شيء من هذا لظل مدى الدهر من الأخبار المتواترة، ولتكرر حدوثه في عدة عصور.

٢ ـ عدم وجود الصورة المتوسطة بين الأنواع اللازمة لدعم مذهب التطور، كأن يوجد مثلًا زاحف في طريق تطوره إلى طير.

٣ ـ عمر الأرض لا يكفي لإثبات نظرية التطور؛ لطول الزمان اللازم لحصول الترقي بين الأحياء، ولقد قدر البعض ـ ممن يزعمون مذهب التطور ـ أن الانتقال من مرحلة إلى أخرى في عملية التطور يحتاج إلى ملايين السنين.

٦ ـ أشهر العلماء الذين نقدوا مذاهب التطور:

«كريسي موريسون» وهو عضو المجلس التنفيذي لمجلس البحوث القومي في الولايات المتحدة سابقًا، ورئيس المعهد الأمريكي بمدينة (نيويورك) وزميل في المتحف الأمريكي للتاريخ الطبيعي... لقد ألف هذا العالم كتابًا سماه «الإنسان لا يقوم وحده» ردًّا على دعاة التطور.

٧ ـ اكتشافات جديدة تزلزل النظرية من أساسها:

١ ـ يقول علماء الأنثروبولوجيا (علم الإنسان): «إن القرد المسمى «أوسترالوبيثكوس» قرد الجنوب، والذي عُثر على جمجمة له عام ١٩٢٤م في جنوب إفريقيا، والذي اعتبره بعض العلماء كجد أول للإنسان الحالي «تأييدًا

(١) دائرة المعارف (٤/ ٣١).

لنظرية العالم داروين» يعود من حيث وجوده على سطح الأرض إلى ١,٥ مليون سنة، واليوم يكتشف العلماء في تشرين الأول سنة ١٩٧٤م فكًّا متحجرًا كاملًا وسليمًا لإنسان عثروا عليه في وادي أواش في الحبشة».

ويقدر العالم الأنثروبولجي «كارل جوهانس»، وهو رئيس البعثة المسؤولة عن تلك الحفائر أن تاريخ هذا الفك يعود إلى (٣ ـ ٤) ملايين سنة، وهي أقدم ما اكتشف العلماء من أحافير تنبئ عن عمر إنسان حتى الآن!!

فإذا عدنا إلى التسلسل التاريخي لعمر هذين الكائنين وجدنا أن الإنسان سكن الأرض قبل وجود القرد المذكور بأكثر من مليونين من السنين، فكيف يمكن للثاني (القرد) أن يكون جدًّا للأول (وهو الإنسان)؟

وهذا يعني أن الإنسان حين خُلِق خُلق على هيئة إنسان، وأن القرد حين خُلِقَ خُلق على هيئة قرد. فأين التطور من كلٍّ من الخَلْقَيْن؟

٢ ـ أعلن الدكتور «ريتشارد ليكي» مدير المتحف الوطني في كينيا في نوفمبر عام ١٩٧٢م أمام الجمعية الجغرافية الوطنية في واشنطن عن اكتشاف بقايا جمجمة يرجع تاريخها إلى (٢,٥) مليون سنة مضت، وهذه الجمجمة ترجع بذلك إلى (١,٥) مليون سنة عن أقدم أثر أمكن العثور عليه حتى ذلك الحين، كما أنه تم اكتشاف عظام ساق ترجع إلى تلك الحقبة من التاريخ في جبل حجري بإحدى الصحراوات شرقي بحيرة «رودولف» في كينيا.

ويبدو أن هذا الاكتشاف سوف يقلب النظريات القائمة بشأن تطور الإنسان من أسلافه المبكرين من عصور ما قبل التاريخ، فنظريات التطور الحالية وعلى رأسها نظرية «داروين» تذهب إلى أن الإنسان تطوّر من مخلوق بدائي كانت له سمات فيزيقية أقرب إلى سمات القِرَدَة العليا.

وإن أقدم أثر للإنسان ككائن منتصب القامة يرجع إلى نحو مليون سنة فقط، في حين أن الاكتشاف الجديد يدل على أن الكائن البشري المنتصب القامة يسير على ساقين اثنتين لم يتطور من كائن أكثر بدائية أو أنه انحدر من سلالة أحد تلك الآدميات المشبهة بالقردة، وإنما عاصرها منذ حوالي مليونين ونصف سنة، وليس من شك في أنه لو صحت هذه النظرية لهدمت نظرية

التطور الدارويني من أساسها، ودعمت نظرية الخلق المستقل!!

ويقول العالم الفسيولوجي ت. تهميسان T.Tahmisan: «إن العلماء الذين يؤكدون أن التطور واقع علمي هم منافقون، وإن ما يرونه من أحداث إنما هو من الشعوذات التي ابتدعت ولا تحتوي على نقطة من الحقيقة»، ويقول عن نظرية التطور بأنها خليط مضطرب من الأحاجي وشعوذة الأرقام. وقال الدكتور كولتز Koltz: «إن الاعتقاد بالتطور يحتاج إلى كثير من السذاجة».

وكتب الدكتور جان روستان في كتابه (التطور)، يرد على أصحاب الداروينية الحديثة الذين يرجعون مراحل التطور إلى الطفرات Mutation في عالم الجينات فقال: «إن الطفرة التي نعرفها تؤدي إلى الحرمان من عضو أو زيادة عضو أو فقدان وظيفته، ولا تأتي بشيء جديد، ولا أستطيع أن أعتقد بأن هذه الهفوات الإرثية، حتى مع مساعدة ما يسمى الاصطفاء الطبيعي، وحتى مع طول الزمن بأن تنشئ كل عالم الأحياء بما يحويه من ثراء ولطافة ومن مؤهلات عجيبة».

وتقول نظرية التطور بأن الحياة الأولى ظهرت من الجماد بوسائلها الخاصة، وهذا أمر غير منطقي ولا معقول، فلو أخذنا مكونات السيارة من الحديد والزجاج والنحاس والمطاط وغيرها، وجعلناها في برميل، وحركنا البرميل ملايين المرات لملايين السنين، فلن تنتج لنا سيارة، والخلية الحية أعقد بكثير من السيارة، فكيف تحوّل الجماد فجأة إلى خلية حية بمجرد الصدفة، والخلية العصبية أشد تعقيدًا من أضخم الكمبيوترات، والفيروس وهو مرحلة بين الجماد والحي ومكون من أحد الحامضين النوويين الـ DNA والـ RNA، وهو مخلوق في غاية التعقيد، وتبذل الجهود الجبارة المتخصصة لمعرفة آثاره، وهو دائمًا يعيش متطفلًا داخل الخلايا من البكتريا إلى الإنسان مرورًا بالنبات والحيوان. إن تصور أن يخلق فيروس بذاته بمحض الصدفة هرطقة وخرافة لا يمكن قبولها بأي منطق علمي أو حتى إدراك عقلي؛ إذ لا بد لهذه المخلوقات من خالق حكيم قدير مبدع مصور عالم خبير لطيف.

يتحدث شمس الدين أق بلوت في كتابه «داروين ونظرية التطور» ترجمة

أورخان محمد علي عن نظرية التطور، وكيف تحولت إلى عقيدة تؤدي بأصحابها إلى التعصب وإلى الغش والخداع، وتزوير الأدلة مثل قصة إنسان بلتداون، والصور المزيفة التي اعترف أرنست هيكل بتزويرها للأجنة.

ويركز الكتاب على موضوع الصدفة، وخلق الكون والأشياء بمحض الصدفة، ويورد مئات الأدلة العقلية والحسابية على استحالة وجود هذه المخلوقات بمحض الصدفة؛ إذ لا بد لها من خالق مدبر حكيم عليم قدير، ولهذا فإننا نرى أن هذا الكتاب يرد على الاتجاه الإلحادي الذي استخدمه التطوريون، لا على نظرية التطور ذاتها؛ إذ إن هناك من يؤمن بأن هذه المراحل كلها خلقها الله ﷻ وجعلها تطورية، فإذا قلنا بذلك وآمنا بالله ﷻ بأنه خالق لهذا الكون، ولهذه المخلوقات كلها سفليها وعلويها، فلا يوجد ما يمنع أن تكون هذه كلها قد خلقها الله ﷻ على التدريج، ولم يخلقها دفعة واحدة بأنواعها المستقلة[1].

➢ ثانيًا: تأويله الباطني للشرك:

فسر د. شحرور الشرك بالثبات، وقد سبق عرض نظرياته الماركسية المتعددة حول «صراع المتناقضات»، و«التطور والارتقاء»، والتغيير والتبديل في الأحكام الشرعية التي أطلق عليها اسم «الحنيفية»، ولم يقف د. شحرور عند حد صب القرآن في القوالب الماركسية والداروينية؛ بل غالى إلى حد القول بأن الثبات ـ أي رفض نظرياته السابقة ـ يعد شركًا.

يقول د. شحرور: «الشرك بتعريفه العام: «هو الثبات في هذا الكون المتحرك» إنكار قانون التسبيح وقوف ضد التطور وهذا شرك بالربوبية، وتثبيت لتشريع غير الله وهذا شرك الألوهية كتثبيت مذهب أو مذاهب فقهية معينة أو عدم تطوير التشريع بشكل عام لكي يتناسب مع الشروط الموضوعية المتطورة

---

(١) انظر: مجلة الإعجاز العلمي في القرآن الصادرة عن هيئة الإعجاز العلمي العدد الحادي عشر شوال ١٤٢٢هـ، «مجلة عالم الفكر» (ص١١) العدد الرابع، المجلد الثالث عام ١٩٧٣م، «مجلة العربي» في عددها ٢٠٤ (ص١١١)، موقف الإسلام من نظرية التطور للدكتور عبد الله ناصح علوان.

دائمًا، فسكونية الفكر والفقه والتفسير هي من أول مظاهر الشرك الخفي عند العرب؛ حيث إنهم أعطوا الموروث صفة المطلق، وأكبر مظاهر الشرك قاطبة هو سكونية الفكر فالتخلف شرك والتقدم توحيد؛ أي أن الإنسان المسلم حتى يبتعد عن الشرك فعليه أن ينكر ظاهرة الثبات في الأشياء وفي المجتمعات وفي القوانين التشريعية ويجب أن يؤمن بأن كل شيء متحرك ما عدا العبادات والحدود في شكلها ومحتواها والأخلاق في محتواها التي تشكل الصراط المستقيم «الثابت».

وإن أي ظاهرة أو قانون يعيق التطور والتقدم فعلى المسلم أن يكافحهما بشدة، ويحنف عنهما؛ فلا ثوابت في المجتمعات وفي الدول وفي القانون وفي السياسة؛ لأننا حيث نثبت فإننا نقع في الشرك والظلم»[(١)].

لم يجد د. شحرور حرجًا هذه المرة من عدم الاستدلال باللسان العربي على أن الشرك يعني الثبات ـ بزعمه ـ، كما أنه لم يحلل الكلمة لغويًّا ويأتي بجذر لها كعادته، واكتفى بهذه القرارات العقدية الخطيرة وغير المسبوقة أن الثبات يعني الشرك، والسبب معروف وهو أن هذا الرأي لا دليل عليه من اللغة ولا من العقل ولا من النقل، وهو محاولة باطنية جديدة لتمرير الماركسية إلى ديار المسلمين.

➢ **ثالثًا: تأويله الباطني لقوله تعالى:** ﴿يَخْلُقُكُمْ فِى بُطُونِ أُمَّهَـٰتِكُمْ خَلْقًا مِّنۢ بَعْدِ خَلْقٍ فِى ظُلُمَـٰتٍ ثَلَـٰثٍ﴾ [الزمر: ٦]:

ففسَّر هذه الظلمات الثلاث التي في بطن الأم بالمراحل الداروينية الثلاث التي مرّت بها الحياة العضوية على سطح الأرض واعترض على التفسير المعروف عند المفسرين، فيقول: «إنه من الوهم أن نظن أن ﴿خَلْقًا مِّنۢ بَعْدِ خَلْقٍ فِى ظُلُمَـٰتٍ ثَلَـٰثٍ﴾ أن الظلمات الثلاث هي غشاء الخلاص، وغشاء الرحم، وغشاء البطن؛ لأن الجنين عندما يكون في بطن أمه تغلفه ثلاثة أغشية وظلمة واحدة، وليس ثلاثة أغشية وثلاث ظلمات؛ لأن وجود غشاء واحد يؤدي إلى الظلمة. فإذا وجد خارج هذا الغشاء عدد لا يحصى من الأغشية فتبقى الظلمة

---

(١) الكتاب والقرآن قراءة معاصرة (ص٤٩٦).

واحدة»[1] اهـ. فهو بذلك ينقض التفاسير السابقة.

ويبدأ هو في تفسيرها، فيقول: «إن هذه الآية تحمل فكرة متكاملة، فالفكرة هي تاريخ خلق البشر ومراحل تطوره حتى أصبح بالشكل الذي نراه عليه الآن؛ تبدأ الآية ﴿خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَاحِدَةٍ﴾؛ أي أن أساس الخلق أحادي دون قانون الزوجية، فعندما وجدت الحياة على الأرض وجدت خلية واحدة تكاثرت عن طريق الانقسام الذاتي لا عن طريق التلاقح الزوجي، وبعد ذلك تطورت وحيدة الخلية هذه لتصبح كثيرة الخلايا مع اختلافها بالنوع، لذا قال: ﴿إِنَّا خَلَقْنَا ٱلْإِنسَـٰنَ مِن نُّطْفَةٍ أَمْشَاجٍ . . .﴾ [الإنسان: ٢]. وتدمرت الحياة حتى نضج فيها البشر بثلاث مراحل من الخلق «التصميم»: المرحلة الأولى: المرحلة البحرية، المرحلة الثانية: المرحلة البحرية البرية، المرحلة الثالثة: المرحلة البرية؛ ففي ثلاث مراحل يوجد ظلمة: الظلمة البحرية، الظلمة البحرية البرية، الظلمة البرية «الرحم». وفي هذه المرحلة كان التكاثر زوجيًّا؛ أي عن طريق اللقاح بين الذكر والأنثى؛ أي كان الفصل موجودًا بين الذكورة والأنوثة، لذا قال: ﴿ثُمَّ جَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا﴾ [الزمر: ٦]، والجعل هو التخيير في الصيرورة.

وثم: هي للتعاقب مع التراخي؛ لذا فإننا نرى أن الجنين في بطن أمه يمر في هذه المراحل الثلاث.

وبما أن الفواصل الفعلية بين هذه المراحل عبر ملايين السنين، قال تعالى: ﴿خَلْقًا مِّنۢ بَعْدِ خَلْقٍ﴾ أي تصميمًا بعد تصميم، ولم يقل: خلقًا بعد خلق، والآن يظهر السؤال الثاني: متى ظهر البشر حيث ظهر على سلم التطور في المرحلة البرية؟ فيأتي الجواب مباشرة: ﴿وَأَنزَلَ لَكُم مِّنَ ٱلْأَنْعَـٰمِ ثَمَـٰنِيَةَ أَزْوَاجٍ . . .﴾ [الزمر: ٦]، لاحظ قوله: (وأنزل) ولم يقل: (نزل) أي أن البشر ظهر نوعًا مميزًا بين الأنواع مع ظهور الإبل والبقر والغنم والماعز، فتزامن ظهور البشر مع ظهور الأنعام، فإذا أردنا أن نبحث عن بداية ظهور البحر على سلم التطور والنشوء فعلينا أن نبحث في مرحلة ظهور الأنعام على نفس

---

(١) الكتاب والقرآن (٢٨٠).

السلم؛ حيث كانت غذاء له وهو في مرحلته الحيوانية» اهـ.

ولا يخفى أن هذا التفسير ليس عليه دليل من الشرع أو اللغة، ولا يمكن إدراجه تحت أي نوع من التأويل إلا التأويل الباطني.

➢ **رابعًا: القول بقدم العالم هو تفسير:** ﴿فَاطِرِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ [الأنعام: ١٤]:

من أساسيات العقيدة المادية هو القول بقدم العالم وعدم حدوثه، وهذا بالضبط ما يفسر به د. شحرور القرآن الكريم.

أما السؤال الذي ينشأ الآن عن كيفية تفسير القرآن الكريم مصدر التوحيد والإيمان عن طريق نظريات الكفر والإلحاد؛ فإجابته موكولة إلى المؤلف د. شحرور!

يقول: «إننا نتبنى النظرية العلمية القائلة بأن ظهور الكون المادي كان نتيجة انفجار هائل أدى إلى تغير طبيعة المادة، ونرى أن انفجارًا هائلًا آخر مماثلًا للانفجار الأول في حجمه سيؤدي حتمًا إلى تغير طبيعة المادة وهلاك هذا الكون المادي ليحل محله كون «عالم» مادي آخر»(١).

ويعني ذلك أن هذا الكون لم ينشأ «بخلق من عدم؛ بل من مادة ذات طبيعة أخرى»، ثم يقول(٢): «ويجب أن نميز في خلق الوجود ثلاثة أفعال مختلفة:

- (خلق السموات والأرض).
- (بديع السموات والأرض).
- (فاطر السموات والأرض).

فالخلق هو التصميم، ولكن يمكن أن يكون التصميم لشيء له سابقة؛ أي يمكن لمهندس أن يصمم بيتًا قد سبقه إليه أحد، ولكي يتبين أن خلق السموات والأرض ليس له سابق وأنه لأول مرة (بديع السموات والأرض)، ولكي يبين سبحانه أن تصميم السموات والأرض وإبداعهما غير مسبوق، وأنهما كانتا معًا ثم انفصلتا عن بعضهما، وقد أكد أن هذا الفصل حصل بانفجار» اهـ.

---

(١) الكتاب والقرآن (ص٢٣٤).

(٢) المرجع السابق (ص٢٣٥).

٢ ـ إنكار بعث الأجساد بعينها وادعاء أن البعث هو خلق أجساد جديدة:

ادعى د. شحرور أن البعث لن يكون للأجساد الموجودة في الدنيا بعينها؛ بل سيكون البعث لأجساد أخرى نتجت من تحول مادي عضوي يحدث للمادة التي كانت موجودة قبل النفخ في الصور (انتهاء قانون الصيرورة)، ثم تحصل تغيرات جديدة للمادة حتى ينشأ الكون المادي الجديد، وهذا كله يحدث بتغيرات في المادة بدون تدخل من الله تعالى، وهو بذلك يناقض أصول الاعتقاد الذي من أساسياته الإيمان باليوم الآخر الذي هو يوم ينفخ فيه في الصور نفخًا حقيقيًّا ينتج عنه تجميع العظام الرفات والتراب الذي تحللت إليه الأجساد في الدنيا، وتبعث نفس الأجساد ويعرف الناس بعضهم بعضًا.

قال تعالى: ﴿وَيَوْمَ يَحْشُرُهُمْ كَأَن لَّمْ يَلْبَثُوٓاْ إِلَّا سَاعَةً مِّنَ ٱلنَّهَارِ يَتَعَارَفُونَ بَيْنَهُمْۚ قَدْ خَسِرَ ٱلَّذِينَ كَذَّبُواْ بِلِقَآءِ ٱللَّهِ وَمَا كَانُواْ مُهْتَدِينَ﴾ [يونس: ٤٥]، وقوله: ﴿قَالَ مَن يُحْيِ ٱلْعِظَٰمَ وَهِىَ رَمِيمٌ ۝٧٨ قُلْ يُحْيِيهَا ٱلَّذِىٓ أَنشَأَهَآ أَوَّلَ مَرَّةٍۖ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ﴾ [يس: ٧٨، ٧٩].

قد يسأل سائل: وهل بعد أن يفنى الإنسان ويصبح ترابًا سيعاد تكوينه؟ الجواب: نعم. وهنا يجب أن نميز بين نوعين من الأنفس: النفس التي تموت وهي النفس البشرية وهي التي تتحول إلى تراب والتي قال عنها: ﴿وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَن تَمُوتَ إِلَّا بِإِذْنِ ٱللَّهِ كِتَٰبًا مُّؤَجَّلًاۗ﴾ [آل عمران: ١٤٥]، والنفس التي تُتوفّى والتي قال عنها: ﴿ٱللَّهُ يَتَوَفَّى ٱلْأَنفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَٱلَّتِى لَمْ تَمُتْ فِى مَنَامِهَاۖ﴾ [الزمر: ٤٢]. فالنفس التي تموت والتي نقول عنها: «الجسد» عبارة عن تحول مادي عضوي بحت، فعند الموت يبدأ التحلل للمواد العضوية المكونة لهذه النفس؛ حيث إن هذه النفس مجموعة من المواد المركبة بعضها إلى بعض ضمن نسب محددة، والتركيب المادي للنفس لا يعتبر عين الذرات المركبة لها، ولكن هو مجموعة من النسب المادية مربوط بعضها ببعض. وهذا واضح بأننا نطرح الفضلات الغازية والسائلة والصلبة ونحرق في الجسم ما نحرق ثم نعوض بالتغذية المواد المفقودة بحيث نأخذ ونعطي دائمًا، فالمهم هو التركيب النسبي للمواد وليس عين المواد[1].

---

(١) الكتاب والقرآن (ص٢٤٠).

➢ **ثانيًا: موقف د. نصر أبو زيد من قضية التأويل:**

يتلخص موقف د. نصر أبو زيد من قضية التأويل في الآتي[(١)]:

- اعتبر أن الفرق الجوهري الهام بين التفسير والتأويل أن التفسير مشتق من التفسرة، وهي الوسيط الذي ينظر فيه المفسر فيصل إلى اكتشاف ما يريد[(٢)].

وبالتالي فالتفسير لا بد له من وسيط يعتمد عليه وينطلق منه، وهذا الوسيط هو النص، ولا بد من أن يكون الناظر في هذا الوسيط «خبيرًا» = طبيبًا حتى يتمكن من اكتشاف العلة.

أما التأويل فهو غير محتاج لهذا الوسيط؛ أي لا ينطلق من النص ولا يحتاج إليه؛ لأنه «نوع من العلاقة المباشرة بين الذات والموضوع في حين أن العلاقة في عملية التفسير لا تكون مباشرة بل تكون من خلال وسيط قد يكون نصًّا لغويًّا، وقد يكون شيئًا دالًّا، وفي كلتا الحالتين لا بد من وسيط يمثل علامة من خلالها تتم عملية فهم الموضوع من جانب الذات»[(٣)].

وبناء على ما سبق فإنه من الناحية التطبيقية يكون التفسير في نظر د. نصر «يبدو خاصًّا بالجوانب العامة الخارجية للنص، مثل: العلم بأسباب النزول، والقصص والمكي والمدني، والناسخ والمنسوخ، وهي كلها علوم نقلية تعتمد على الرواية عند القدماء ولا مجال للاجتهاد فيها سوى الترجيح بين الروايات والجمع بينهما، وليست الإشارة إلى العام والخاص والمطلق والمقيد والمجمل والمفسر هنا إشارة إلى جوانب دلالية اجتهادية للمفسر دور في تحديدها؛ بل إشارة إلى العلم بما قاله القدماء حول هذه القضايا»[(٤)].

ويقول عن ضوابط التأويل: «يتعين إعادة النظر في مفهوم الإجماع، فلا يكون إجماع «أهل الحل والعقد»[(٥)] في عصر سيطرت وسائل الإعلام هم من

---

(١) انظر: مفهوم النص (ص٢٢٦) وما بعدها.

(٢) وهذا مبني على أن (التفسرة) في اللغة معناها القليل من الماء الذي ينظر فيه الطبيب ليعرف علة المريض، والصحيح أن التفسرة مشتقة من المفسر وليس العكس.

(٣) مفهوم النص (ص٢٣٢). (٤) مفهوم النص (ص٢٣٣).

(٥) علل ذلك أن دور الفقيه تحول من رعاية مصالح الرجعة إلى تبرير سلوك الحكام =

يملكون هذه الوسائل بحكم سيطرتهم على مقدرات المجتمع، وعلى ذلك يكون الفقهاء الممثلين لهم معبرين عن مصالحهم. إن الإجماع الذي يجب أن يعتد به في تأويل النصوص الدينية يجب أن يستند إلى مناخ ديمقراطي شعبي حقيقي بحيث يكون معيار الإجماع هو الأغلبية المعبرة عن القوى المختلفة، ويكون معيار صالح الأمة هو معيار مصلحة الأغلبية[1].

ـ التفسير يقف عند حدود علوم القرآن وعلوم اللغة، ومع العلم بهذه العلوم يصبح القارئ قادرًا على اكتشاف دلالة النص أو بها ينتقل من مرتبة القارئ ويصبح مفسرًا.

«لكن تظل في النص أبعاد دلالية أعمق تحتاج لحركة الذهن أو العقل إزاء النص، إنها الأبعاد التي تحتاج لحركة التأويل بعد أن يستنفد المفسر بأدواته العلمية كل إمكانيات الدلالة التي يمكن اكتشافها بواسطة هذه العلوم، فالتأويل يعتمد على حركة ذهن المؤول في مواجهة النص»[2].

ـ التفسير خاص بالنصوص التي تحتاج إلى تفسير؛ حيث إن الكاتب اعتمد على تقسيم ابن عباس لأنواع التفسير، وذكر أن هناك قسمين: (ما تعرفه العرب من لغاتها وما لا يعذر أحد بجهالته)، أما التأويل «فإن مجاله يتسع لكل أقسام النص ولا يقف عند حدود ما هو غامض أو على درجة عالية من الكثافة الدلالية»[3].

ويعني ذلك أن حتى ما هو واضح الدلالة يمكن تأويله أيضًا.

ـ إن التفريق في الخطاب الديني المعاصر بين التفسير والتأويل هو تفريق صحيح، ولكن توظيفه للإعلاء من شأن التفسير على حساب التأويل ليس في حقيقته إلا توجيه أيدلوجي يستند إلى بعض اتجاهات التراث من جهة ويهدف إلى تثبيت الواقع بتثبيت معنى النص ودلالته عند اجتهاد القدماء من جهة أخرى[4].

= ورعاية مصالح الطبقات المستغلة المسيطرة. مفهوم النص (ص٢٤١).

(١) أي يريد الدكتور نصر أن يتدخل عامة الشعب المتخصصين منهم والجهلة والعلمانية وصفات الإيمان... في تأويل النص الديني!!!. مفهوم النص (ص٢٤١).

(٢) المصدر السابق.

(٣) مفهوم النص (ص٢٣٧).

(٤) مفهوم النص (ص٢٣٩).

والخلاصة: إن التأويل عند د. نصر: هو ما ينتج من حركة ذهن المؤول لمعرفة المعنى الباطن والدلالات العميقة التي لا تحتاج ولا تعتمد على ظواهر اللفظ، ولا تنطلق منه، ولا تتقيد بنوع معين من النصوص، وليس لها ضوابط إلا الموافقة الشعبية الديمقراطية ومصلحة الأمة، ولا يعني ذلك إلا أن التأويل الذي يدعو إليه د. نصر هو تأويل باطني.

➢ قانون التأويل عند د. نصر:

ويتمثل في:

أ ـ استخدام الهرمينوطيقا الجدلية (التأويل الرمزي).

ب ـ تبني نظرية (المعنى والمغزى).

أ ـ استخدام الهرمينوطيقا الجدلية:

يعتمد د. نصر على الهرمنيوطيقا الجدلية كطريقة لتأويل القرآن، وهي نظرية ملخصها: (أن التعامل مع النصوص يكون على أساس أن معطياتها اللغوية عبارة عن رموز شفافة «تشف عما تحتها» أو زائفة «يجب إزالتها والتخلص منها»).

وهذا النظر من خلال الرمز أو إزالته هي مهمة التفسير في رأي د. نصر، ويشرح قانونه الجديد، فيقول:

«يركز «بول ريكور» اهتمامه على تفسير الرموز، وهو يفرق بين طريقتين للتعامل مع الرموز؛ الأولى: هي التعامل مع الرمز باعتباره نافذة تطل على عالم من المعنى، والرمز في هذه الحالة وسيط شفاف عما وراءه(!)، هذه الطريقة يمثلها «بولتمان Boltman» في تحطيمه للأسطورة الدينية في العهد القديم[1]، والكشف عن المعاني العقلية التي تكشف عنها هذه الأساطير، وهذه الطريقة يطلق عليها «ريكو» Dymythologizig. والطريقة الثانية: فيمثلها كل من «فرويد، وماركس، ونيتشه» وهي التعامل مع الرمز باعتباره حقيقة زائفة

---

(١) ومن المعروف أن التأويل الرمزي هذا كان بدعة يهودية استخدمها فيلون في تأويل التوراة تحريف الكلم عن مواضعه، انظر: الدخيل في التفسير، د. أحمد زغلول صادق.

لا يجب الوثوق به؛ بل يجب إزالتها وصولًا إلى المعنى المختبئ وراءها Dymystification. إن الرمز في هذه الحالة لا يشف عن المعنى؛ بل يخفيه ويطرح بدلًا منه معنى زائفًا، ومهمة التفسير هي إزالة المعنى الزائف السطحي وصولًا إلى المعنى الصحيح، لقد شككنا فرويد في الوعي باعتباره مستوى سطحيًا يخفي وراءه اللاوعي، وفسر كل من ماركس ونيتشه(١) الحقيقة الظاهرة باعتبارها زائفة، ووضعا نسقًا من الفكر يقضي عليها ويكشف زيفها، وإذا كان تفسير الرموز عند بولتمان أو فرويد أو نيتشه أو ماركس ينصب على الرموز بمعناها العام اللغوي والاجتماعي، فإن تعريف ريكور للرمز معبرًا عنه باللغة، ومن ثم ينصب التفسير عنده على تفسير الرموز في النصوص اللغوية، وهذه هي غاية الهرمنيوطيقا»!!(٢).

غاية الهرمنيوطيقا التي هي نظرية في التفسير غربية المبنى والمعنى، غايتها هي تحطيم ما يدعونه الأسطورة الدينية والرمز لا يعني شيئًا قط، وإنما هو وسيط شفاف ـ أو حقيقة زائفة ـ ينم عما وراءه من موروثات لغوية بيئية معرفية تاريخية أسطورية!.

ينقل «نصر أبو زيد» هذه النظرية؛ ليقوم بنفس الغاية التي توصل إليها هؤلاء الملاحدة مع الكتب اليهودية والمسيحية لنعرف من هم أصحاب هذه النظرية.

فلنعلم أن نيتشه هذا قد أعلن «أن الله قد مات»! وقال ماركس بأن الحياة مادة ولا إله! وغير ذلك من خرافات وترهات الماديين الماركسيين، وبهذه الأدوات حاول «أبو زيد» أن يتعامل مع «القرآن» وبهذه العيون الغربية التي كلما وجدت ـ أو قرأت أو سمعت! ـ اسم الله اشمأزت منه، اشمأزت منه قلوب الذين كفروا، واعتبرته رمزًا لا يقول شيئًا ولا يعني شيئًا، إنما هو حقيقة زائفة أو نافذة نُطلّ منها على معاني مناقضة لحقيقتها تمامًا!.

---

(١) عن نيتشه يقول د. فؤاد زكريا: «ففي رأيه أن بين الله والإنسان في الخلق تعارضًا، ولا بد لكي يتسع الطريق أمام قوة الإنسان أن تزاح كل العقبات من طريقه» نيتشه (ص٤٦)، وانظر (ص١٣٣)، ويقول: «فلم يكن نقد نيتشه لفكرة الألوهية لا يدع مجالًا للشك في أنه تخلى تمامًا عن هذه الفكرة» (ص١٣٣).

(٢) إشكاليات القراءة وآليات التأويل (ص٤٤، ٤٥).

بهذه الموازين المادية التي تنفي وجود الله وتلغي عالم الغيب لصالح عالم الحس انتهج «نصر أبو زيد» طريقًا في تحليل القرآن وتفسيره، بأفق الماركسية والمادية الجدلية والهرمنيوطيقا الجدلية، بهذه الموازين نظر إلى القرآن وآياته وإلى التفسير والمعاني المستنبطة منه، ويؤكد على ذلك بقوله: «وتعد الهرمنيوطيقا الجدلية عند جادامر بعد تعديلها من خلال منظور جدلي مادي، نقطة بدء أصلية للنظر إلى علاقة المفسر بالنص لا في النصوص الأدبية، ونظرية الأدب فحسب؛ بل في إعادة النظر في تراثنا الديني حول تفسير القرآن منذ أقدم عصوره وحتى الآن لنرى كيف اختلفت الرؤى!، ومدى تأثير كل عصر ـ من خلال ظروفه ـ للنص القرآني»[1].

إنه يجعل هذه الأدوات الإلحادية هي نقطة الانطلاق لتأويلاتها، فيفرغ القرآن من مضمونه؛ باعتبار أن مضمون القرآن أسطوري غيبي، ويعطيه دلالات ومضامين أخرى يزعم أنها الوعي بالتاريخ والعالم والنصوص!.

يقول عن وعيه الجديد أنه: «وعي ينقل الثقافة، كما نقل المواطن من حالة إلى حالة، ومن مرحلة «الوعي الديني الغيبي الأسطوري» إلى مرحلة «الوعي العلمي»[2]».

وبعد؛ فإني لا أرى أي فرق بين كلمة التأويل الرمزي والتأويل الباطني فكلاهما حقيقة واحدة، فطَرحَ المعنى الظاهر وتذكر معنى آخر لا علاقة له بالنص، وهذا سيتضح أكثر من خلال تطبيقاته للنظرية على القرآن الكريم.

لم يقف الأمر بالدكتور نصر عند الحد النظري لقضية التأويل؛ بل لقد خرج بتأويلات في كتاب الله تعالى لا هَمَّ لها إلا أن تهدم العقيدة في قلوب المسلمين، تارة بالتأويل، وتارة بالاستحالة العقلية، وتارة بادعاءات التطوير والتجديد.

---

(١) إشكاليات القراءة (ص٤٩).

(٢) النص، السلطة، الحقيقة (ص٤١) قبل ذلك قليلًا قال: «إن خطاب التنوير فشل في إحداث التنوير» وذلك أنه لم يحدث وعي علمي ـ على نمط وعي أبو زيد ـ بالتراث!!

١ ـ تأويل العرش والكرسي:

قال تعالى: ﴿فَتَعَٰلَى ٱللَّهُ ٱلْمَلِكُ ٱلْحَقُّ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ رَبُّ ٱلْعَرْشِ ٱلْكَرِيمِ﴾ [فاطر: ١].

ويرى د. نصر أن الآيات التي وردت بكتاب الله تعالى إذا فهمت حرفيًّا تشكل صورة أسطورية، والأسطورة بالمعنى اللغوي الذي يشكل د. نصر أحد علمائها هي الأباطيل والأحاديث العجيبة، وهذا القول لا يبعد كثيرًا عما حكاه القرآن الكريم عن قول الكافرين في آياته: ﴿يَقُولُ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓاْ إِنْ هَٰذَآ إِلَّآ أَسَٰطِيرُ ٱلْأَوَّلِينَ﴾ [الأنعام: ٢٥]، ولم ترد كلمة أساطير في القرآن الكريم إلا بهذا المعنى. . .

وقد كرر وصف كتاب الله بهذا اللفظ في مواضع كثيرة، منها ما ورد في مؤلفه نقد الخطاب الديني في صفحات ٧، ٨، ٩٩، ٢٠٧.

٢ ـ إنكار وجود الشياطين:

ينكر د. نصر وجود الشياطين ويجعل وجودها وجودًا ذهنيًّا ـ أي وجودًا في أذهان الناس ـ وادعى أن القرآن الكريمساير العرب فيما اعتقدوه من وجودها، وكذلك السحر والحسد، وأنه لا وجود للشياطين في الأعيان، وكذا السحر والحسد والجن، وهو بهذا الإنكار ينكر الآيات الكثيرة الواردة عن الشياطين والتي تدل دلالة قاطعة أن لها وجودًا حقيقيًا، وأنها من مخلوقات الله سبحانه، وقد ورد ذكر الشياطين والشيطان أكثر من ثمانين مرة في مواضع كثيرة من السور، منها قوله تعالى: ﴿فَأَزَلَّهُمَا ٱلشَّيْطَٰنُ عَنْهَا فَأَخْرَجَهُمَا مِمَّا كَانَا فِيهِ﴾ [البقرة: ٣٦]، ومنها: ﴿فَوَسْوَسَ إِلَيْهِ ٱلشَّيْطَٰنُ قَالَ يَٰٓـَٔادَمُ هَلْ أَدُلُّكَ عَلَىٰ شَجَرَةِ ٱلْخُلْدِ وَمُلْكٍ لَّا يَبْلَىٰ﴾ [طه: ١٢٠] ﴿فَوَرَبِّكَ لَنَحْشُرَنَّهُمْ وَٱلشَّيَٰطِينَ ثُمَّ لَنُحْضِرَنَّهُمْ حَوْلَ جَهَنَّمَ جِثِيًّا﴾ [مريم: ٦٨].

ولم يقف د. نصر عند حد الإنكار؛ بل أخذ يسخر من النص «وهو يعني القرآن الكريم»، فيقول: «وقد حول النص الشياطين إلى قوة معوقة جعل السحر أحد أدواتها»[1].

---

(١) هذه العبارة حرفيًّا من كتاب نقد الخطاب الديني (ص٢٠٦).

ومنطوق المستأنف ضده في كلامه السالف: أن كتاب الله تعالى حوى الكثير من الأباطيل التيساير المجتمع الإسلامي في بدايته لوجود هذه الأشياء في أذهان الناس في تلك الحقبة السحيقة من التاريخ، وأن على الناس التخلص من هذه الأباطيل والتمسك بالحقيقة التي لا يعرفها إلا هو وحده، تعالى الله عما يقولون علوًّا كبيرًا.

٣ ـ إنكار وجود الجن:

وعن الجن والوسواس الخناس فالدكتور نصر ينكر وجود الجن، حسبما ورد في مؤلفاته كما سلف البيان، وهو بهذا ينكرها كمخلوقات لها وجودها الحقيقي، والتي أثبت القرآن وجودها في آيات قاطعة الدلالة على ذلك؛ منها قول الحق تبارك وتعالى: ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَا لِكُلِّ نَبِيٍّ عَدُوًّا شَيَٰطِينَ ٱلْإِنسِ وَٱلْجِنِّ﴾ [الأنعام: ١١٢]، ويقول سبحانه مبينًا أنه يحشرهم يوم القيامة: ﴿وَيَوْمَ يَحْشُرُهُمْ جَمِيعًا يَٰمَعْشَرَ ٱلْجِنِّ قَدِ ٱسْتَكْثَرْتُم مِّنَ ٱلْإِنسِ ۖ وَقَالَ أَوْلِيَآؤُهُم مِّنَ ٱلْإِنسِ رَبَّنَا ٱسْتَمْتَعَ بَعْضُنَا بِبَعْضٍ وَبَلَغْنَآ أَجَلَنَا ٱلَّذِىٓ أَجَّلْتَ لَنَا ۚ قَالَ ٱلنَّارُ مَثْوَىٰكُمْ خَٰلِدِينَ فِيهَآ إِلَّا مَا شَآءَ ٱللَّهُ ۗ إِنَّ رَبَّكَ حَكِيمٌ عَلِيمٌ﴾ [الأنعام: ١٢٨]، وفي خلق الجن يقول الحق تبارك وتعالى: ﴿وَٱلْجَآنَّ خَلَقْنَٰهُ مِن قَبْلُ مِن نَّارِ ٱلسَّمُومِ﴾ [الحجر: ٢٧]، وقول الحق تبارك وتعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ [الذاريات: ٥٦].

والدكتور لم يكتف بهذا التكذيب للآيات القرآنية قاطعة الدلالة فيما جاءت به؛ بل ينسب إلى القرآن الكريم تطوير صورة الجن تبعًا لتطور معطيات الثقافة فيقول: «إن سورة الناس مكية ويقصد قول الحق تبارك وتعالى: ﴿قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ ٱلنَّاسِ ۝١ مَلِكِ ٱلنَّاسِ ۝٢ إِلَٰهِ ٱلنَّاسِ ۝٣ مِن شَرِّ ٱلْوَسْوَاسِ ٱلْخَنَّاسِ ۝٤ ٱلَّذِى يُوَسْوِسُ فِى صُدُورِ ٱلنَّاسِ ۝٥ مِنَ ٱلْجِنَّةِ وَٱلنَّاسِ﴾ [الناس: ١ ـ ٦]، والنص طوره إلى ما يشبه الناس من انقسامهم إلى مؤمنين وكافرين بعد ذلك في سورة الجن»[1].

ونسي أن سورة الجن مكية أيضًا باتفاق؛ بل هي قريبة في ترتيب النزول من سورة الناس؛ أي أن معطيات الثقافة كما يقول كانت واحدة.

---

(١) نقد الخطاب الديني (ص٢٠٦).

٤ ـ إنكار الأخبار الغيبية فيما يتعلق بمشاهد القيامة من الحشر والبعث والجزاء:

لم يقف د. نصر عند هذا الحد في رمي القرآن الكريم باحتوائه على الأساطير؛ بل يضيف إلى ذلك أيضًا صور العقاب والثواب ومشاهد القيامة حيث يدخلها أيضًا ضمن الأساطير إذا فهمت بحرفية نصوصها وآيات العقاب والثواب؛ أي الآيات القرآنية على النار والجنة، وآيات مشاهد القيامة وعذاب القبر هي آيات كثيرة تمثل جزءًا كبيرًا من كتاب الله تعالى.

تطبيق د. نصر قواعده في التأويل على آيات سورة العلق:

يطبق د. نصر نظرته التأويلية التي لا تبدأ من المنطوق ولا تتحدد بحدود؛ بل يتطور وتتعدد دلالاته، ويصل إلى نتيجة متطورة ومطابقة للثقافة المادية الحديثة التي درسها د. نصر، وهي أن الوحي كان مصدره النبي ﷺ، وأن المتكلم بالوحي ما هو إلا محمد ﷺ، وأنه كان يقرأ ولم يكن أميًّا، وأن الوحي كان يتجاوب مع النبي ﷺ والواقع، وكان لاحتياجات النبي ﷺ وتساؤلاته وآماله وآلامه التي هي آلام وآمال المجتمع والواقع أثر في تشكل النص.

ولمعرفة كيف توصل الدكتور لهذه النتائج أنقل الفقرات الآتية:

يقول: «إن المتحدث بالوحي ليس غريبًا عنه ـ يقصد محمد ﷺ ـ»، ويرى أن التكرار في فعل خلق له دلالة أعمق من دلالة اللفظ، وهي أن المتحدث هو محمد نفسه يجيب عن تساؤلات نفسه ويعوض إحساسه باليتم والفقر.

فيقول في كتابه: «المسألة الأولى أن الأمر بالقراءة هنا أمر بالترديد، و«اقرأ» معناها «ردّد» وذلك على خلاف الفهم الشائع حتى الآن والمستقر نتيجة تطور دلالة الفعل «اقرأ» مع تطور مماثل في إطار الثقافة أدى إلى تحويلها من الشفاهية إلى التدوين؛ وينبني على هذا الفهم ـ وهذه هي المسألة الثانية ـ أن قول النبي ﷺ: «ما أنا بقارئ» لا تعني الإقرار بالعجز عن القراءة، فهذا الفهم يصح في حالة الخطأ في فهم معنى الفعل «اقرأ»؛ بل المعنى «لن أقرأ» والعبارة تجسد حالة الخوف التي انتابت النبي ﷺ حين فاجأه الملك،

فأخذ يكرر «ما أنا بقارئ» ثلاث مرات وفي كل مرة يحاول الملك تهدئة روعه.

إذ فُهم كله في مرحلة متأخرة بطريقة أخرى، ففهم قول النبي ﷺ: «ما أنا بقارئ» على أساس أنه إقرار بالعجز عن القراءة نتيجة للأمية، كأن جبريل المبعوث من الله لا يدري هذه الحقيقة، وبناء على هذا الفهم كان لا بد أن يتضمن الموقف كله نوعًا من المعجزة حيث استطاع النبي «الأمي» أن يقرأ بفعل معجزة «الغطّ» من جانب جبريل. ولكن مثل هذا التأويل للموقف كله لا يستطيع أن يجيب عن سؤال بسيط فحواه: إذا كان ثمة معجزة قد تحققت في هذا الموقف، فلماذا كان النبي يستعين بمن يقرأ له الرسائل ويكتبها له؟ أم أن المعجزة كانت معجزة مؤقتة زال أثرها بانتهاء هذا الموقف الخاص؟

إن الخطاب الأول من النص متوجه في الأساس الأول إلى محمد مجيبًا عن تساؤلاته. هذا الخطاب بالتعريف؛ التعريف بالمُرسل وتحديد علاقته بالمتلقي الأول من جهة، وبالناس ـ الإنسان موضوع استفهام محمد ـ من جهة أخرى. إن المتحدث إلى محمد بالوحي ليس غريبًا عنه، وإذا كان محمد قد نشأ يتيمًا بلا أب فإن ثمة من يُرَبِّيه ويكون ربًا له ﴿ٱقْرَأْ بِٱسْمِ رَبِّكَ﴾. وإسناد «رب» إلى ضمير المخاطب ـ ضمير محمد ـ يومئ إلى معنى التربية بكل ما فيها من ألفة، ويؤكد هذه الدلالةَ الكلامُ عن «التعليم» بعد ذلك، وحتى لا يكون «ربك» مجرد مُربٍّ عادي يضيف النصُّ ﴿ٱلَّذِى خَلَقَ﴾. ولا شك أن إحساس محمد ـ الذي تتوجه إليه هذه الرسالة ـ بأن ربه هو الذي خلق يتصاعد بذاته وبقيمته وأهميته، ويداوي إحساس اليتم والفقر المستقر في أعماقه، ولأن محمدًا لا يعزل نفسه عن الواقع وعن إنسان مجتمعه فإن النص يكرر الفعل «خلق» كاشفًا لمحمد عن تساؤلاته عن الإنسان، فربُّ محمد الذي خلق، خلق الإنسان من علق. وإذا كان الرب هو الخالق للإنسان فإنه ليس مجرد رب عادي بل هو أكرم الأرباب. وعلينا ألا نتخلى هنا عن الدلالة اللغوية لكلمة «رب»، وكذلك عن الدلالة اللغوية للفظ «أكرم»»[1].

---

(١) انظر: مفهوم النص (ص٦٦).

إن كون رب محمد هو الخالق للإنسان وهو الأكرم بمعنى ـ الشرف والأصالة لا بمعنى كرم العطاء ـ ما شأنه أن يكسب محمدًا ثقة بنفسه وبقيمته في المجتمع والواقع.

والذي يؤكد أن د. نصر اعتبر المتحدث في السورة إلى النبي ﷺ هو نفسه قوله: «ظاهرة نفسية لكن لشدتها كان يظنها حقيقة تمثلت أمامه» كما أنه ذَكَر في موضع آخر ما يعد تصريحًا بنفي «ظاهرة الوحي» كما يسميها، فقال: «لقد كان ارتباط ظاهرتي «الشعر والكهانة» بالجن في العقل العربي وما ارتبط بهما من اعتقاد العربي بإمكان الاتصال بين البشر والجن هو الأساس الثقافي لظاهرة الوحي الديني ذاتها»(١). فالنص هو الرمز الزائف، ود. نصر يزيله؛ ليظهر لنا الحقيقة المتمثلة في الإلحاد والمادية وإنكار الوحي.

ويزيل لنا د. نصر الرمز الذي هو «النص القرآني» الذي يدل على نبوة محمد ﷺ ليظهر لنا النبي ﷺ بأنه القومي العربي ـ والكتاب القادم سوف يبين أنه كان ماركسيًّا ـ الذي داوى بدعوته آلامه وآلام مجتمعه الذي كان يأكله التفرق والتعصب، وحقق الوحدة العربية. ومن هذا المنطلق يدعونا د. نصر إلى الاقتداء به ﷺ في المغزى، ونطرح النصوص جانبًا وننطلق لنوحد العرب لنحقق الأحلام والآمال والمجد السابق.

لكن... الدين الآن لا يصلح أن يكون أساسًا للوحدة العربية؛ لأن التطور الاجتماعي والثقافي يرفض فكرة التفرقة بين أفراد المجتمع الواحد ـ ويرفض كون أهل الكتاب مواطنون من الدرجة الثانية ـ على حد تعبيره عن أهل الذمة، فالحل الوحيد هو طرح الدين ورفع شعار الإلحاد حتى يكون الجميع سواء وتتحقق الوحدة والقومية والتقدمية.

هذا هو تفسير سورة العلق، وهذا ما تخفيه الألفاظ، هذا هو البعد العميق للدلالات ونتيجة التطور اللغوي والثقافي. ولا أجد للرد أبلغ من قول الشاعر:

إن لم تستح اصنع ما تشاء ... يبقى العود ما بقي اللحاء

(١) مفهوم النص (ص٢).

ب ـ تبني نظرية المعنى والمغزى:

أسس د. نصر ـ بزعمه ـ نظرية للتعامل مع القرآن بدلًا من الأخذ بآليتي القياس والاجتهاد التاريخيتان، وتتلخص هذه النظرية في:

١ ـ معنى «المعنى» = الدلالة = الماضي.

٢ ـ معنى «المغزى» هو الباطن حيث يقول: «يمثل الباطن مستوى المغزى الكامن في ثنايا الدلالة»[١].

ويقول عن المغزى أيضًا: «ومن المهم التأكيد على أن المغزى معنى افتراضي جنيني قابل للتعديل أو النفي أو الإثبات طبقًا لما تنتجه القراءة من دلالة، أما المغزى المحدد سلفًا بطريقة قطعية جامدة فليس إلا عقبة في طريق القراءة المنتجة وهي القراءة التالية لعملية؛ بل عمليات الاستكشاف الأولى التي يتولد عنها المغزى الافتراضي الجنيني المشار إليه»[٢].

٣ ـ علاقة الدلالة (المعنى) بالمغزى:

أ ـ يقول: «هي حركة بندولية وليست في اتجاه واحد من خلال الصيغة الصرفية (تفعيل) للمصطلح والتي تشير إلى حدث متكرر، وهي دلالة مشتقة من التضعيف في (عين) الصيغة الثلاثية للفعل الأصلي، ومعنى ذلك أن التأويل حركة متكررة بين بعدي الأصل والغاية، أو بين «الدلالة» و«المغزى» حركة بندولية، وليست حركة في اتجاه واحد»[٣].

ب ـ «التفرقة الصوفية بين مستويي الظاهر والباطن في تأويل النصوص يمكن أن تفيد في توضيح علاقة الدلالة بالمغزى، بشرط أن تنفي عنها الحكم القيمي المتمثل في علاقة الأدنى بالأعلى في التراث الصوفي، وتؤسس بدلًا منها علاقة التفاعل الجدلي التي تقوم عليها علاقة المغزى والدلالة».

ج ـ «أنها حركة تبدأ من الواقع ـ المغزى ـ لاكتشاف دلالة النص (الماضي)، ثم تعود الدلالة لتأسيس المغزى وتعديل نقطة البداية، وبدون هذه

---

(١) نقد الخطاب الديني (ص١٤٥). (٢) نقد الخطاب (ص١٤٤).

(٣) نقد الخطاب الديني (ص١٤٤).

الحركة البندولية بين المغزى والدلالة يتبدد كلاهما وتتباعد القراءة عن أفق التأويل لتقع في وهدة التلوين»[1].

وعلى ما سبق يتبين أن أقوال العلمانيين في التفسير هي ثوب جديد معاصر للأقوال الباطنية.

(١) المصدر السابق (ص١٤٤).

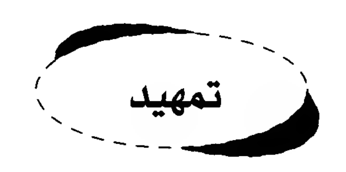


أسباب تهافت أقوال العلمانيين في التفسير

الفصل الأول: الإلحاد والتحريف في تفسير القرآن.

الفصل الثاني: اللامنهجية والقصور المنهجي.

الفصل الثالث: التناقض.



تمهيد

الإلحاد هو الميل عن القصد، من ألحد فلان: إذا مال عن الحق. وأصله من اللحد، وهي حفرة مائلة عن الوسط، وقد لحد القبر؛ أي: حفره. ولحدتُ الميت، وألحدتُه: جعلته في اللحد. ولَحَد بلسانه إلى كذا: مال[1].

والإلحاد غير الكفر، فبينهما عموم وخصوص، فالإلحاد أعم من الكفر؛ إذ كل كفر إلحاد وليس كل إلحاد كفرًا.

وعليه فإن التفسير المخطئ لآية من آيات القرآن بحيث لا يخالف معلومًا من الدين بالضرورة ولا يهدم جانبًا من جوانبه ينطبق عليه وصف الميل والانحراف، فيسمى لغةً إلحادًا لإلحاده وميله عن الصواب والحق في التفسير، أما التفسير الذي يؤدي إلى إنكار أصل من أصول الدين وصرفه إلى معانٍ لا تدل عليها لغةٌ ولا دين؛ بل الدين ينكرها ويرفضها فإن هذا يسمى مع الإلحاد كفرًا[2].

ولذا فقد رأيت أن «التفسير الإلحادي» هو أنسب وصف وعنوان لتفسيرات العلمانيين، لكونهم قد حادوا عن الصواب في الهدف، والمنهج، والقواعد، والنتائج، وقد مضى تفصيل ذلك أثناء البحث.

وقد وقفت حائرة متسائلة عن الدوافع والعوامل التي جرفت هؤلاء إلى تيار الإلحاد، وقد تبين لي منها ما يلي:

١ ـ حب الشهرة مع ضعف الإيمان مما يجعل الأول يطغى على الثاني، مما

---

(١) انظر: لسان العرب، باب: (ل ح د).

(٢) اتجاهات التفسير في القرن الرابع عشر، د. فهد بن عبد الرحمن الرومي (٣/ ١٠٥٧)، الطبعة الأولى، ١٤٠٧هـ.

يجرفه إلى ما يحقق شهرته، حتى لو كان ثمن هذا هو الافتراء على الله تعالى.

٢ ـ مرض القلب وضعف البصيرة؛ مما يجعل الإنسان فريسة للفتن ما ظهر منها وما بطن، وقد يعرف التفسير الصحيح ويأبى إلا التعامي عنه اتباعًا لهوى نفسه.

٣ ـ الافتتان بالحضارة الغربية والأخذ من نتاجها العلمي والفكري ـ على حد سواء ـ وبدون وعي.

٤ ـ الاستكبار عن طلب علوم الشرع، فهؤلاء طائفة من المثقفين تقاذفتهم المدارس في نواحٍ شتى ليس منها علوم الشرع، فلما اشتد عودهم عز عليهم أن يطلبوا العلم الشرعي وهم الأساتذة والمحاضرون، وحسبوا جهلًا أن علومها في متناول أيديهم، وأنها لا تحتاج أكثر من تقليب الفكر في نصوص الكتاب والسنة والتعبير عنها من زواياهم الضيقة، دون أن يروا في محيط علمهم لزوم توسيع دائرة النظر في النص الشرعي ليشمل كافة آيات القرآن والأحاديث الصحيحة، وأنه لا يصح أن نأخذ بعضه ونترك بعضه، وبوحيٍ من هذا الاعتقاد الخاطىء انطلقوا يفسرون آيات القرآن الكريم فوقعوا في الإلحاد، فالمؤمن منهم من نُبِّه إلى الحق فرجع إليه واستغفر من ذنبه، أما المغرور بعلمه الدنيوي المعجب بنفسه فما زادته النصيحة إلا عزة بالإثم، وإصرارًا على الخطأ.

٥ ـ جهود أعداء الإسلام الخارجيين في استقطاب بعض الرموز المثقفة من أجل العمل معهم لهدم الإسلام من داخل المجتمعات الإسلامية، وذلك عن طريق تمويل نشاطاتهم ونشر كتبهم، ووعدهم بالحماية والمساندة، وهناك أدلة كثيرة على ما أقول؛ منها أن د. نصر أبو زيد يعمل الآن كمدرس للغات الشرقية في جامعة من جامعات هولندا، وذلك منذ انتهاء محاكمته أمام القضاء المصري.

وفي ضوء العوامل السابقة ظهر لي أن أهم أسباب سقوط محاولاتهم التفسيرية، هي:

١ ـ الإلحاد في تفسير آيات الله.

٢ ـ اللامنهجية والقصور المنهجي.

٣ ـ التقليد والتبعية للمناهج الغربية.

٤ ـ التناقض.

هذا ما أردت تفصيله في هذا الباب إضافةً إلى الأسباب التي قمت بشرحها سابقًا أثناء البحث مثل:

١ ـ سوء النية والقصد[١].

٢ ـ فساد العقيدة[٢].

٣ ـ عدم تحصيل أدوات المفسر وعدم الالتزام بآداب المفسرين[٣].

٤ ـ تبني سقطات العلماء، ومحاولة إحياء تراث الفرق المنحرفة ـ كالمعتزلة والباطنية ـ ونشر آرائهم[٤].

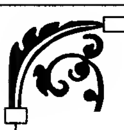
---

(١) انظر: الباب الأول، مبحث الهدف الحقيقي من خوض العلمانيين في التفسير.

(٢) انظر: الفصل الرابع من الباب الثاني، شبهة أن الفهم الديني حق للجميع والرد عليها.

(٣) انظر: الفصل الرابع من الباب الثاني، شبهة أن الفهم الديني حق للجميع والرد عليها.

(٤) انظر: الفصل الأول من الباب الثاني، شبهات العلمانيين حول القرآن الكريم، ومبحث التأويل من الباب الثالث.




الفَصْلُ الأَوَّلُ

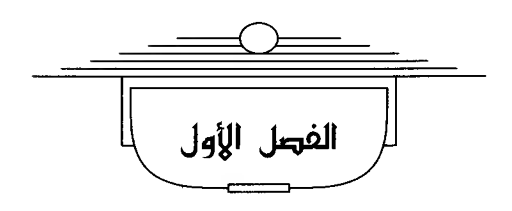
الإلحاد والتحريف في تفسير القرآن

المبحث الأول: الإلحاد والتحريف في تفسير آيات القرآن.

المبحث الثاني: وسائل التحريف وطرق الإلحاد في التفسير.

المبحث الثالث: حكم التأويل الفاسد والإلحاد في التفسير.



الفصل الأول

الإلحاد والتحريف في تفسير القرآن

ورد لفظ «إلحاد، يلحدون» في القرآن الكريم في عدة مواضع، منها:

قوله تعالى: ﴿لِّسَانُ ٱلَّذِى يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِىٌّ﴾ [النحل: ١٠٣]، قرأها حمزة بفتح الياء من لحد، وقرأ الباقون ﴿يُلْحِدُونَ﴾ بضم الياء من ألحد. وألحد فلان: مال عن الحق[١].

وقوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ ٱلْأَسْمَآءُ ٱلْحُسْنَىٰ فَٱدْعُوهُ بِهَا ۖ وَذَرُوا۟ ٱلَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِىٓ أَسْمَٰٓئِهِۦ ۚ سَيُجْزَوْنَ مَا كَانُوا۟ يَعْمَلُونَ﴾ [الأعراف: ١٨٠]، قال الراغب: «والإلحاد في أسمائه على وجهين:

أحدهما: أن يوصف بما لا يصح وصفه به.

والثاني: أن يتأول أوصافه على ما لا يليق»[٢].

وقال في تفسير قوله تعالى: ﴿وَمَن يُرِدْ فِيهِ بِإِلْحَادٍۭ بِظُلْمٍ نُّذِقْهُ مِنْ عَذَابٍ أَلِيمٍ﴾ [الحج: ٢٥]: «الإلحاد ضربان: إلحاد إلى الشرك بالله، وإلحاد إلى الشرك بالأسباب؛ فالأول ينافي الإيمان ويبطله، والثاني يوهن عراه ولا يبطله»[٣] اهـ.

وبمثل هذا المعنى قال القرطبي[٤].

وقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِىٓ ءَايَٰتِنَا لَا يَخْفَوْنَ عَلَيْنَآ ۗ﴾ [فصلت: ٤٠].

قال الألوسي: «ينحرفون في تأويل آيات القرآن من جهة الصحة والاستقامة فيحملونها على المحامل الباطلة»[٥]، وهو مراد ابن عباس بقوله: يضعون الكلام في غير موضعه.

---

(١) المفردات للراغب، باب: (ل ح د). (٢) المفردات، باب: (ل ح د).

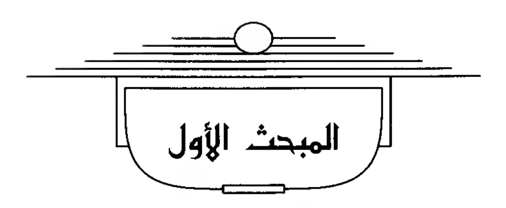
(٣) المفردات في غريب القرآن للراغب، باب: (ل ح د).

(٤) الجامع لأحكام القرآن (١٢/ ٢٥). (٥) روح المعاني (٢٤/ ١٢٦).

وقال قتادة: «الإلحاد التكذيب».

وقال مجاهد: «البكاء والصفير واللغو، فالمعنى يميلون عما ينبغي ويليق في شأن آياتنا فيكذبون القرآن أو فيلغون ويصفرون عند قراءته». وبمثل هذا المعنى فسر الآية القرطبي والطبري.

ومن هذا يتضح أن الإلحاد في الآيات يطلق على شيئين: التكذيب، وتحريف المعاني، وهو ما يسمى بالتأويل الفاسد.



المبحث الأول

الإلحاد في تفسير آيات القرآن

➢ أولًا: تكذيب ما أثبتته الآيات من غيبيات:

الإيمان بالغيب هو ركن من أركان الإيمان والعقيدة الصحيحة، ﴿ٱلَّذِينَ يُؤۡمِنُونَ بِٱلۡغَيۡبِ وَيُقِيمُونَ ٱلصَّلَوٰةَ ...﴾ [البقرة: ٣]، ولا يكون المسلم مسلمًا ما لم يؤمن به.

وقد عرَّفه العلماء بأنه: «ما لا يقع تحت الحواس ولا تقتضيه بداهة العقل ومصدر الإيمان به هو النقل؛ أي: السمع؛ إذ لا مدخل للعقل فيه»[(١)].

واختلف في تعين المراد به، والذي أميل إليه هو تفسيره بما ورد في حديث جبريل عليه السلام: «**بالله، وملائكته، وكتبه، ورسله، واليوم الآخر، والقدر خيره وشره**»[(٢)]؛ لأن هذا الحديث ـ كما ذكر العلماء ـ قد جمع شرائع الإسلام، وهو من جوامع كلمه ﷺ.

فالإيمان بالله يشمل وجوده سبحانه وأسمائه وصفاته.

وبالملائكة والجن يشمل وجودهم وحقيقتهم...

وبالكتب والرسل يشمل الإيمان بهم إجمالًا وتفصيلًا، بمعنى ما يجوز وما يجب.

وباليوم الآخر يشمل الإيمان بالجنة والنار والحساب والحشر والميزان والحوض والصراط...

وبالقدر ويشمل مراتبه.

---

(١) علم التوحيد مبادئ ومقدمات، د. محمد يسري، ط. الأولى، ١٤٢٥هـ.

(٢) أخرجه مسلم في الإيمان، حديث (٨) من حديث عمر بن الخطاب رضي الله عنه.

ـ وقد استفاضت الأدلة القرآنية والنبوية في كل باب من الأبواب المذكورة، مما يجعل العقيدة واضحة سهلة لا لبس فيها ولا غموض، ولا شك ولا ظن. وهذا التواتر وتلك الشهرة والاستفاضة قد جعلت العلماء يسمون هذه المسائل (المعلوم من الدين بالضرورة).

ـ ونتيجة الغزو الحضاري الغربي الذي طغت عليه النزعة المادية؛ أصبح الإيمان بالغيب مهتزًا عند كثير من المثقفين والعامة، بل بعض العلماء، وقد بدا هذا التأثر جليًا واضحًا في المدرسة العقلية الحديثة في التفسير.

ـ وقد تلقف العلمانيون الأوائل بعض تأويلات هذه المدرسة ـ التي قالها أصحابها، وهم من العلماء الطيبين ـ بمكر خبيث وقصد سيئ، واستندوا إليها في محاولة لإنكار الإيمان بالغيب برمته، وقد شوهدت هذه المحاولات في كتابات طه حسين وغيره.

ـ أما العلمانيون المتأخرون في هذا العصر الحديث، فقد كانت دعوتهم لتقويض مبدأ الإيمان بالغيب أكثر وضوحًا وسفورًا.

وعلت دعواتهم المتكررة بضرورة نبذ هذا النوع من الاعتقاد الأسطوري ورميه بالخرافة والرجعية.

ولم يقف الأمر عند هذا الحد النظري؛ بل قد خرج علينا هؤلاء العلمانيون، الذين شربوا من كأس الحضارة الغربية حتى الثمالة، بتفاسير وأقوال في كتاب الله تعالى لا هم لها إلا أن تلغي هذا الجانب العقدي من قلوب المسلمين، تارة بالتأويل، وتارة بالاستحالة العقلية، وتارة بادعاءات التطوير والتجديد.

ومن الأمثلة على ذلك مقولات د. نصر أبو زيد في إنكاره للغيب:

١ ـ إنكاره للعرش والكرسي:

قال تعالى: ﴿فَتَعَٰلَى ٱللَّهُ ٱلْمَلِكُ ٱلْحَقُّ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ رَبُّ ٱلْعَرْشِ ٱلْكَرِيمِ﴾ [المؤمنون: ١١٦].

يرى د. نصر أن الآيات التي وردت بكتاب الله تعالى إذا فهمت حرفيًا فإنها تشكل صورة أسطورية، والأسطورة بالمعنى اللغوي ـ الذي يُشكل د.

نصر أحد علمائها ـ هي الأباطيل والأحاديث العجيبة، وهذا القول لا يبعد كثيرًا عما حكاه القرآن الكريم عن قول الكافرين في آياته: ﴿يَقُولُ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓاْ إِنْ هَٰذَآ إِلَّآ أَسَٰطِيرُ ٱلْأَوَّلِينَ﴾ [الأنعام: ٢٥]، ولم ترد كلمة أساطير في القرآن الكريم إلا بهذا المعنى.

وقد كرر وصف كتاب الله بهذا اللفظ في مواضع كثيرة من مؤلفاته، منها ما ورد في مؤلفه «نقد الخطاب الديني» في صفحات ٧، ٨، ٩٩، ٢٠٧.

٢ ـ إنكاره لوجود الشياطين:

ينكر د. نصر وجود الشياطين ويجعل وجودها وجودًا ذهنيًّا ـ أي وجودًا في أذهان الناس ـ، وادعى أن القرآن الكريم ساير العرب فيما اعتقدوه من وجودها، وكذلك السحر والحسد، وأنه لا وجود للشياطين في الأعيان، وكذا السحر والحسد والجن، وهو بهذا الإنكار ينكر الآيات الكثيرة الواردة عن الشياطين والتي تدل دلالة قاطعة أن لها وجودًا حقيقيًّا، وأنها من مخلوقات الله سبحانه. وقد ورد ذكر الشيطان والشياطين أكثر من ثمانين مرة في مواضع كثيرة من السور، منها قوله تعالى: ﴿فَأَزَلَّهُمَا ٱلشَّيْطَٰنُ عَنْهَا فَأَخْرَجَهُمَا مِمَّا كَانَا فِيهِ﴾ [البقرة: ٣٦]، ومنها: ﴿فَوَسْوَسَ إِلَيْهِ ٱلشَّيْطَٰنُ قَالَ يَٰٓـَٔادَمُ هَلْ أَدُلُّكَ عَلَىٰ شَجَرَةِ ٱلْخُلْدِ وَمُلْكٍ لَّا يَبْلَىٰ﴾ [طه: ١٢٠]، ﴿فَوَرَبِّكَ لَنَحْشُرَنَّهُمْ وَٱلشَّيَٰطِينَ ثُمَّ لَنُحْضِرَنَّهُمْ حَوْلَ جَهَنَّمَ جِثِيًّا﴾ [مريم: ٦٨].

ولم يقف د. نصر عند حد الإنكار؛ بل أخذ يسخر من النص «وهو يعني القرآن الكريم»، فيقول: «وقد حول النص الشياطين إلى قوة معوقة جعل السحر أحد أدواتها»[1].

ومنطوق الدكتور في كلامه السالف: أن كتاب الله تعالى حوى الكثير من الأباطيل التي ساير المجتمع الإسلامي في بدايته، لوجود هذه الأشياء في أذهان الناس في تلك الحقبة السحيقة من التاريخ، وأن على الناس التخلص من هذه الأباطيل والتمسك بالحقيقة التي لا يعرفها إلا هو وحده، تعالى الله عما يقولون علوًّا كبيرًا.

---

(١) هذه العبارة حرفيًّا من كتاب «نقد الخطاب الديني» (ص٢٠٦).

٣ ـ إنكاره لوجود الجن:

أما عن الجن والوسواس الخناس، فالدكتور نصر ينكر وجود الجن حسبما ورد في مؤلفاته كما سلف البيان، وهو بهذا ينكرها كمخلوقات لها وجودها الحقيقي، والتي أثبت القرآن وجودها في آيات قاطعة الدلالة على ذلك، منها قول الحق تبارك وتعالى: ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَا لِكُلِّ نَبِيٍّ عَدُوًّا شَيَٰطِينَ ٱلْإِنسِ وَٱلْجِنِّ﴾ [الأنعام: ١١٢]، ويقول سبحانه بيانًا على أن، يحشرهم يوم القيامة: ﴿وَيَوْمَ يَحْشُرُهُمْ جَمِيعًا يَٰمَعْشَرَ ٱلْجِنِّ قَدِ ٱسْتَكْثَرْتُم مِّنَ ٱلْإِنسِ ۖ وَقَالَ أَوْلِيَآؤُهُم مِّنَ ٱلْإِنسِ رَبَّنَا ٱسْتَمْتَعَ بَعْضُنَا بِبَعْضٍ وَبَلَغْنَآ أَجَلَنَا ٱلَّذِىٓ أَجَّلْتَ لَنَا ۚ قَالَ ٱلنَّارُ مَثْوَىٰكُمْ خَٰلِدِينَ فِيهَآ إِلَّا مَا شَآءَ ٱللَّهُ ۗ إِنَّ رَبَّكَ حَكِيمٌ عَلِيمٌ﴾ [الأنعام: ١٢٨]، وفي خلق الجن يقول الحق تبارك وتعالى: ﴿وَٱلْجَآنَّ خَلَقْنَٰهُ مِن قَبْلُ مِن نَّارِ ٱلسَّمُومِ﴾ [الحجر: ٢٧]، وقول الحق تبارك وتعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ [الذاريات: ٥٦].

والدكتور لم يكتف بهذا التكذيب للآيات القرآنية قاطعة الدلالة فيما جاءت به؛ بل ينسب إلى القرآن الكريم تطوير صور الجن تبعًا من معطيات الثقافة وقولًا من أن سورة الناس مكية، ويقصد قول الحق تبارك وتعالى: ﴿قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ ٱلنَّاسِ ﴿١﴾ مَلِكِ ٱلنَّاسِ ﴿٢﴾ إِلَٰهِ ٱلنَّاسِ ﴿٣﴾ مِن شَرِّ ٱلْوَسْوَاسِ ٱلْخَنَّاسِ ﴿٤﴾ ٱلَّذِى يُوَسْوِسُ فِى صُدُورِ ٱلنَّاسِ ﴿٥﴾ مِنَ ٱلْجِنَّةِ وَٱلنَّاسِ﴾ [الناس: ١ ـ ٦]، ويضيف أن النص طوره إلى ما يشبه الناس من انقسامهم إلى مؤمنين وكافرين بعد ذلك في سورة الجن، ونسي أن سورة الجن مكية أيضًا باتفاق؛ بل هي قريبة في ترتيب النزول من سورة الناس، أي إن معطيات الثقافة كما يقول كانت واحدة.

٤ ـ إنكاره للأخبار الغيبية فيما يتعلق بمشاهد القيامة من الحشر والبعث والجزاء:

لم يقف د. نصر عند هذا الحد في رمي القرآن الكريم باحتوائه على الأساطير؛ بل يضيف إلى ذلك أيضًا صور العقاب والثواب، ومشاهد القيامة يدخلها أيضًا ضمن الأساطير إذا فهمت بحرفية نصوصها، وكذلك آيات

العقاب والثواب؛ أي الآيات القرآنية المؤكدة على النار والجنة، وآيات مشاهد القيامة وعذاب القبر هي آيات كثيرة تمثل جزءًا كبيرًا من كتاب الله تعالى. وقد سبق ذكر كلامه عن الاعتقاد بوجود سابق للنص القرآني في اللوح المحفوظ بأنه اعتقاد أسطوري[1].

➢ الأمثلة على مقولات د. شحرور وإنكاراته العقدية:

وكذلك د. شحرور: الذي أنكر المعاني العقدية الصحيحة للصور، والساعة، والبعث، وفسرها بمعاني غريبة معاصرة تعد في حقيقتها نفيًا وتكذيبًا بوجودها، ومن أمثلة ذلك:

١ ـ إنكاره للنفخ فيه بصوت حقيقي تسمعه الخلائق فتفزع وتصعق:

فقال في تفسير قوله تعالى: ﴿وَنُفِخَ فِي ٱلصُّورِ﴾ [يس: ٥٥].

يقول د. شحرور: «فبداية تكوُّن هذا الكون كانت بطفرة «الانفجار الأول» حيث تعتبر التغير الأول في الصيرورة المادية «أي من مادة ذات طبيعة غير معروفة»، هذه التغيرات سارية المفعول حتى تحدث طفرة مفاجئة «تغير مفاجئ في الصيرورة الكونية» طفرة ثانية. ولقد عبر القرآن عن الطفرة المفاجئة بعبارة (ونفخ في الصور) و«نفخ» في اللسان العربي أصل صحيح يدل على انتفاخ وعلو، ويقال: انتفخ النهار؛ أي علا، ومنه «نفخ في النار» وذلك لكي يسرع في إشعالها وتعلو. ولفظ «الصور» جاءت من صير، وهو أصل صحيح وتعني المآل والمرجع ومن ذلك صار يصير صيرًا وصيرورة. ويقال: أنا على صير من أمر؛ أي إشراف على قضائه، وذلك الذي يصار إليه»[2].

فالنفخ في الصور هو التسارع في تغير الصيرورة «المآل»، وهذا ما يسمى بالطفرة ـ يوجد نوعان من التسارع في تغير الصيرورة، عبر عنهما بالنفخة الأولى للصور والنفخة الثانية اهـ.

٢ ـ إنكاره للعرش والكرسي:

يقول د. شحرور في تفسير (العرش):

---

(١) انظر: الفصل الأول من الباب الثاني. (٢) الكتاب والقرآن (ص٢٣٦).

تطلق كلمة العرش ويراد بها معنيان:

الأول: عرض الرجل هو قِوَامُ أمره.

الثاني: العرش هو ما يجلس عليه من يأمر وينهى. «لاحظ أن المعنى الثاني مرتبط بالأول».

فالأساس في العرش هو الأمر: فنقول: إن الملك حسينًا تولى عرش الأردن، فهذا يعني أنه أصبح الآمر الناهي في الأردن، وهنا لا يقصد العرش الذي يجلس عليه. فإذا صنعنا عرشًا وكرسيًّا مثل العرش والكرسي الذي يجلس عليه الملك حسين في أحد بيوت دمشق، فهذا لا يعني أن الذي يجلس على هذا العرش والكرسي أصبح آمرًا ناهيًا في الأردن.

فبالمعنى الأول جاءت لفظة العرش للأمر والنهي في الآيات:

- ﴿وَهُوَ ٱلَّذِي خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٖ وَكَانَ عَرْشُهُۥ عَلَى ٱلْمَآءِ﴾ [هود: ٧].

- ﴿إِنَّ رَبَّكُمُ ٱللَّهُ ٱلَّذِي خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٖ ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ﴾ [الأعراف: ٥٤].

- ﴿وَيَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٖ ثَمَٰنِيَةٞ﴾ [الحاقة: ١٧].

- ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ﴾ [طه: ٥].

- ﴿قُل لَّوْ كَانَ مَعَهُۥٓ ءَالِهَةٞ كَمَا يَقُولُونَ إِذٗا لَّٱبْتَغَوْاْ إِلَىٰ ذِي ٱلْعَرْشِ سَبِيلٗا﴾ [الإسراء: ٤٢].

وفي كل مكان ورد ذكر العرش جاء بمعنى الأمر والنهي؛ أي بالمعنى الأول، ما عدا الآيات التالية في سورة يوسف وسورة النمل جاء بمعنى المكان الذي يجلس عليه من يأمر وينهى، وهي: ﴿وَرَفَعَ أَبَوَيْهِ عَلَى ٱلْعَرْشِ وَخَرُّواْ لَهُۥ سُجَّدٗا﴾ [يوسف: ١٠٠]، هنا استعمل العرش لأن يوسف كان آمرًا ناهيًا في مصر. وقوله: ﴿نَكِّرُواْ لَهَا عَرْشَهَا﴾ [النمل: ٤١]، وقوله: ﴿أَيُّكُمْ يَأْتِينِي بِعَرْشِهَا﴾ [النمل: ٣٨]، وقوله: ﴿فَلَمَّا جَآءَتْ قِيلَ أَهَٰكَذَا عَرْشُكِ﴾ [النمل: ٤٢]، وقوله: ﴿وَأُوتِيَتْ مِن كُلِّ شَيْءٖ وَلَهَا عَرْشٌ عَظِيمٞ﴾ [النمل: ٢٣] هنا ذكر عرش ملكة سبأ لأنها تأمر وتنهى.

ففي الآية الأولى:

بعد الانفجار الكوني الأوّل وقبل تَشَكُّلِ العناصر المادية المختلفة كان

الكون كُلّه مؤلفًا من عنصر واحد هو الهيدروجين (مولد الماء) (ماء Hydro) و(توليد gen). ففي هذه المرحلة لم يكن ثمّة مجرّات ولا كواكب ولا نجوم ولا حياة سوى الهيدروجين (مولّد الماء). وفي هذه المرحلة كان أمر الله على مولّد الماء، فقال: ﴿وَكَانَ عَرْشُهُۥ عَلَى ٱلْمَآءِ﴾ [هود: ٧]، وهذا هو العرش الأوّل.

وفي الآية الثانية:

بعد أن تكونت المجرات والسموات والأرض والنجوم والكواكب أصبح عرش الله «أمره» عليها فقال: ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ﴾ [الأعراف: ٥٤]، وهذا هو العرش الثاني حيث أنهى الآية بقوله: ﴿يُغْشِى ٱلَّيْلَ ٱلنَّهَارَ يَطْلُبُهُۥ حَثِيثًا وَٱلشَّمْسَ وَٱلْقَمَرَ وَٱلنُّجُومَ مُسَخَّرَٰتٍۭ بِأَمْرِهِۦٓ ۗ أَلَا لَهُ ٱلْخَلْقُ وَٱلْأَمْرُ ۗ تَبَارَكَ ٱللَّهُ رَبُّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ [الأعراف: ٥٤]. لاحظ كيف ذكر النجوم ووجود العناصر غير الهيدروجين.

وفي الآية الثالثة:

بعد أن تقوم الساعة ويتكون كون جديد بقوانين جديدة، وما الساعة إلا بداية تغير بصيرورة مادة هذا الكون لكي يتكون منها كون جديد فيه نُبعث ونُحاسب، فأمر الله «عرشه» على هذا الكون الجديد قال عنه: ﴿وَيَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمَٰنِيَةٌ﴾ [الحاقة: ١٧]، وهذا هو العرش الثالث. لاحظ قوله: ﴿يَوْمَئِذٍ﴾.

وفي الآية الرابعة:

﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ﴾ العرش هنا اسم جنس لأمر الله من قبل ومن بعد؛ لأنه لم يعطه أية صفة إضافة؛ كقوله: ﴿وَكَانَ عَرْشُهُۥ عَلَى ٱلْمَآءِ﴾، و﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ﴾، و﴿وَيَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمَٰنِيَةٌ﴾. ولا بد من الإشارة إلى أنّه ليس للعرش هنا مفهومٌ مكانيّ.

وفي الآية الخامسة:

إذا كان هناك عدة آلهة فلهم من يرأسهم وله الأمر والنهي عليهم؛ لذا قال: ﴿إِذًا لَّٱبْتَغَوْا۟ إِلَىٰ ذِى ٱلْعَرْشِ سَبِيلًا﴾ [الإسراء: ٤٢] أي إلى ذي الأمر والنهي، ليكونوا آمرين ناهين مهيمنين مُسَيْطرين.

أمّا مفهوم الاستواء فلا يعني الجلوس، فأحد معاني «استوى» اللغوية هو

الاستقرار والسيطرة والاستحكام؛ كقوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِى خَلَقَ ٱلْأَزْوَٰجَ كُلَّهَا وَجَعَلَ لَكُم مِّنَ ٱلْفُلْكِ وَٱلْأَنْعَٰمِ مَا تَرْكَبُونَ ۝١٢ لِتَسْتَوُۥا۟ عَلَىٰ ظُهُورِهِۦ ثُمَّ تَذْكُرُوا۟ نِعْمَةَ رَبِّكُمْ إِذَا ٱسْتَوَيْتُمْ عَلَيْهِ وَتَقُولُوا۟ سُبْحَٰنَ ٱلَّذِى سَخَّرَ لَنَا هَٰذَا وَمَا كُنَّا لَهُۥ مُقْرِنِينَ﴾ [الزخرف: ١٢، ١٣]. فعندما يركب الإنسان دابةً غير مُرَوَّضَةٍ فإنه يستطيع الركوب عليها ولكنه لا يستحكمها بحيث يستقر عليها وتخضع له تمامًا فيوجهها كيف يشاء، فتأمل مفهوم الاستواء حين لا يقصد به الجلوس وإنما الاستحكام والسيطرة الكاملة؛ لذا وضع أداة ﴿إِذَا﴾ قبل ﴿ٱسْتَوَيْتُمْ﴾؛ لأن الفترة الزمنية بين محاولة الإنسان تذليل الأنعام ونجاحه في تذليلها «الاستواء» كانت فترة غير قصيرة.

أما الكرسي فهو يأتي فوق العرش من ناحية المرتبة والأولويات، لا من الناحية المكانية؛ لأن الذي يأمر وينهي عليه أن يعلم على ماذا يأمر وينهى، فالأمر والنهي لا يتم بدون المعرفة الكاملة على ما يأمر وينهى، وهذا هو الكرسي. والكرسي جاءت في اللسان العربي من «كرس» فنقول: كرَّست وقتي لهذا العمل؛ أي أعطيته كل وقتي ومعلوماتي، وقالت العرب: العلماء كراريس، ومنها جاءت الكراسة والكرسي، والكراسة هي ما يدوّن عليها معلومات ما؛ لذا قالَ: ﴿وَسِعَ كُرْسِيُّهُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ﴾ [البقرة: ٢٥٥]، لاحظ التشابه الكبير، فالكرسي هنا من الكراسة، لا الكرسي الذي يجلس عليه الإنسان، فهنا نفهم ﴿وَسِعَ كُرْسِيُّهُ﴾ أي وسع علمه كل الموجودات وذلك لكي يأمر وينهى، وقد قال قبل هذه الفقرة: ﴿يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ وَلَا يُحِيطُونَ بِشَىْءٍ مِّنْ عِلْمِهِۦٓ إِلَّا بِمَا شَآءَ﴾ [البقرة: ٢٥٥].

٣ ـ قوله بقدم العالم:

فالقول بقدم العالم مع أنه قولٌ مكفر؛ إذ إنه يعني أن الكون ليس بحادث وليس بمخلوق، ويناقض الأدلة المتواترة، والمعلوم من الدين بالضرورة أن الله كان ولم يكن شيء، وأن بداية الخلق كان من العدم بقوله تعالى: كن، وأنه سبحانه باقٍ وكل شيء إلى فناء، ومع أنه من أساسيات العقيدة المادية القائلة بأنه لا إله والكون مادة، مع كل هذا فإن القول بقدم العالم وعدم حدوثه، هو ما يفسر به د. شحرور قوله تعالى: ﴿فَاطِرِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ [الأنعام: ١٤].

أما السؤال الذي ينشأ الآن من كيفية تفسير القرآن الكريم مصدر التوحيد والإيمان «عن طريق نظريات الكفر والإلحاد؟» فإجابة هذا السؤال موكولة إلى المؤلف د. شحرور.

يقول: «إننا نتبنى النظرية العلمية القائلة بأن ظهور الكون المادي كان نتيجة انفجار هائل أدى إلى تغير طبيعة المادة، ونرى أن انفجارًا هائلًا آخر مماثلًا للانفجار الأول في حجمه سيؤدي حتمًا إلى تغير طبيعة المادة وهلاك هذا الكون المادي ليحل محله كون «عالم» مادي آخر»[١]. ويعني ذلك أن هذا الكون لم ينشأ «بخلق من عدم؛ بل من مادة ذات طبيعة أخرى»، ثم يقول[٢]: «ويجب أن نميز في خلق الوجود ثلاثة أفعال مختلفة:

- (خلق السموات والأرض).
- (بديع السموات والأرض).
- (فاطر السموات والأرض).

فالخلق هو التصميم ولكن يمكن أن يكون التصميم لشيء له سابقة؛ أي يمكن لمهندس أن يصمم بيتًا قد سبقه إليه أحد، ولكي يتبين أن خلق السموات والأرض ليس له سابق وأنه لأول مرة (بديع السموات والأرض)، ولكي يبين سبحانه أن تصميم السموات والأرض وإبداعهما غير مسبوق، وأنهما كانتا معًا ثم انفصلتا عن بعضهما، وقد أكد أن هذا الفصل حصل بانفجار» اهـ.

٤ ـ إنكاره بعث الأجساد بعينها وادعاء أن البعث هو خلق أجساد جديدة:

ادعى د. شحرور أن البعث لن يكون للأجساد الموجودة في الدنيا بعينها؛ بل سيكون البعث لأجساد أخرى نتجت من تحول مادي عضوي بحت للمادة التي كانت موجودة قبل النفخ في الصور (انتهاء قانون الصيرورة)، ثم تحصل تغيرات جديدة للمادة حتى ينشأ الكون المادي الجديد، وهذا كله يحدث بتغيرات في المادة بدون تدخل من الله تعالى، وهو بذلك يناقض أصول الاعتقاد الذي من أساسياته الإيمان باليوم الآخر الذي هو يوم ينفخ فيه في الصور نفخًا حقيقيًّا ينتج عنه تجميع العظام الرفات والتراب الذي تحللت

(١) الكتاب والقرآن (ص٢٣٤).
(٢) المصدر السابق (ص٢٣٥).

إليه الأجساد في الدنيا، وتبعث نفس الأجساد ويعرف الناس بعضهم بعضًا.

قال تعالى: ﴿وَيَوْمَ يَحْشُرُهُمْ كَأَن لَّمْ يَلْبَثُوٓاْ إِلَّا سَاعَةً مِّنَ ٱلنَّهَارِ يَتَعَارَفُونَ بَيْنَهُمْ قَدْ خَسِرَ ٱلَّذِينَ كَذَّبُواْ بِلِقَآءِ ٱللَّهِ وَمَا كَانُواْ مُهْتَدِينَ﴾ [يونس: ٤٥]، وقوله: ﴿قَالَ مَن يُحْيِ ٱلْعِظَٰمَ وَهِىَ رَمِيمٌ قُلْ يُحْيِيهَا ٱلَّذِىٓ أَنشَأَهَآ أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ﴾ [يس: ٧٩].

فقال: «قد يسأل سائل: وهل بعد أن يفنى الإنسان ويصبح ترابًا سيعاد تكوينه؟ الجواب: نعم. هنا يجب أن نميز بين نوعين من النفس: النفس التي تموت وهي النفس البشرية وهي التي تتحول إلى تراب والتي قال عنها: ﴿وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَن تَمُوتَ إِلَّا بِإِذْنِ ٱللَّهِ كِتَٰبًا مُّؤَجَّلًا﴾ [آل عمران: ١٤٥]، والنفس التي تُتَوفّى والتي قال عنها: ﴿ٱللَّهُ يَتَوَفَّى ٱلْأَنفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَٱلَّتِى لَمْ تَمُتْ فِى مَنَامِهَا﴾ [الزمر: ٤٢]. فالنفس التي تموت والتي نقول عنها: «الجسد» عبارة عن تحول مادي عضوي بحت، فعند الموت يبدأ التحلل للمواد العضوية المكونة لهذه النفس، حيث إن هذه النفس مجموعة من المواد المركبة بعضها إلى بعض ضمن نسب محددة والتركيب المادي للنفس لا يعتبر عين الذرات المركبة لها، ولكن هو مجموعة من النسب المادية مربوط بعضها ببعض. وهذا واضح بأننا نطرح الفضلات الغازية والسائلة والصلبة نحرق في الجسم ما نحرق، ثم نعوض بالتغذية المواد المفقودة بحيث نأخذ ونعطي دائمًا، فالمهم هو التركيب النسبي للمواد وليس عين المواد»[1].

ومما هو جدير بالذكر أن إنكار الغيب برمته مذهب علماني أصيل يدعو إليه كل العلمانيين ـ صراحةً أو تلميحًا ـ، سواء من ادعى منهم لنفسه التخصص والقدرة على التجديد الديني أم من اكتفى بتسمية نفسه بالمفكر أو الكاتب دون إقحام نفسه في الأمور الدينية.

➢ ثانيًا: الإلحاد في تفسير الصفات:

١ ـ حول تفسير لفظ الجلالة:

يقول د. حسن حنفي: «ليس واجب الوجود كائنًا شخصًا يحس ويشعر

---

(١) الكتاب والقرآن (ص٢٤٠).

ويسمع ويرى ويتكلم ويريد؛ بل هو المثل الإنساني الأعلى وغاية الإنسان القصوى»[1]اهـ.

ويقول: «في اللحظة التي يقل فيها وعي الإنسان بوجوده يغترب[2] في العالم فإنه يشخص وجوده في وجود آخر متجاوزًا به عن وجوده المأسوي في وجود آخر أرحب، عن طريق الخيال، تعويضًا عن وجوده الهش المتأزم، وجلبًا للطمأنينة والسلام حتى يعيش في وفاق مع نفسه، وفي وئام مع العالم من خلال الوعي الزائف، وأنها لمهمة الإنسان ومسئوليته إن شاء أن يسترد وجوده بعد أن أعاره لغيره في لحظة ضعف وهوان»[3]اهـ. يقصد أنه لن يسترد وجوده إلا بعد أن ينكر وجود الله.

يقول محمد أركون: «كل الدلالات تتطور حتى لفظ الله»[4].

ويقول محمد أركون: «على عكس ما تنطق المسلمة التقليدية التي تفترض وجود إله حي متعالٍ ثابت لا يتغير، فإن مفهوم الله لا ينجو من ضغط التاريخية وتأثيرها، أقصد أنه خاضع للتحول والتغير بتغير العصور والأزمان»[5].

ويقول عنه نصر أبو زيد: «كل حقيقة عند أركون تتطور مع التاريخ»[6].

٢ ـ حول البسملة، وقوله تعالى: ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ﴾:

إنني وأنا أنقل هذا الكلام لا أستطيع أن أجد له عنوانًا، ولا أستطيع أن أدرجه ضمن التفسير، ولا حتى فيما يتعلق به، ولكن... ضرورات البحث، ولا حول ولا قوة إلا بالله.

يقول د. حسن حنفي في أول كتابه من العقيدة إلى الثورة: «وإذا كان

---

(١) من العقيدة إلى الثورة (١/ ٤٦٨).

(٢) ينقل د. حسن حنفي فلسفة الاغتراب الديني لفيورباخ، وملخصها: «أن الإنسان عندما يفقد وعيه بنفسه يغترب عنها فيعطي الكمال لآخر، وعندما يسترد وعيه وشعوره بحقيقته بنفسه لا يجد نفسه مضطرًّا إلى الوعي الزائف»، وهو تأليه الآخر وله كتب مثل: ما هي المسيحية، مبادئ فلسفة المستقبل، ضرورة إصلاح الفلسفة... إلخ.

(٣) المصدر السابق (٢/ ١٠٧).

(٤) أقطاب العلمانية (ص٧٩).

(٥) مفهوم النص (ص٢٠).

(٦) مفهوم النص (ص١٣٩).

القدماء قد وضعوا عقائدهم بناء على سؤال الأمراء والسلاطين، أو بعد رؤية صالحة للولي أو النبي أو بعد استخارة الله، فإننا وضعنا من «العقيدة إلى الثورة» دون أي سؤال من أحد أو رؤية أو استخارة[1]، وكما يستعين القدماء بالله، فإننا نستعين بقدرة الإنسان على الفهم والفعل»[2]، وقال: «اتجاهنا نحو الحاجة أقوى من نزوعنا إلى الحمد...»، وقال في موضع آخر: «حالنا لا يتطلب حمدًا ولا ثناءً»[3]. فهو في هذه السطور يعلن أنه يرفض الثناء على الله تعالى، ويأبى إثبات الحمد لله سبحانه المتضمن لوصفه سبحانه بجميع صفات الكمال ونعوت الجلال.

٣ ـ إنكارهم لعلم الله الأزلي:

يقول د. شحرور: «لو كان يدخل في علم الله منذ الأزل ماذا سيفعل زيد في حياته وما هي الخيارات التي سيختارها، فلماذا تركه يفعل ما لا يريده؟ هنا من أجل تبرير هذا الأمر ندخل في اللف والدوران، فنقول: إن الله علم منذ الأزل أن أبا لهب سيكون كافرًا وأن أبا بكر سيكون مؤمنًا. إن هذا الطرح يجعل الخيار الإنساني ضربًا من الكوميديا الإلهية».

«إن الله عليم بكلية الاحتمالات التي لا حصر لها، لذلك لم يفاجأ بإيمان أبي بكر وبكفر أبي لهب؛ لأن احتمال كل من الإيمان والكفر هو واحد من ملايين الاحتمالات التي علمُها عند الله»[4].

يقول د. حسن حنفي عن علم الله: «إن تعريف العلم لا يكون إلا للعلم الإنساني، فالعلم الإلهي ليس صفة شخصية للذات؛ بل هو الوحي المنزل الذي أصبح علمًا إنسانيًا بمجرد قراءته وتفسيره وفهمه... ولا نعلم عن علم الله إلا ما هو موجود في كتاب مدون بلغة معروفة ويعقل ويفسر ويفهم ويتمثل ويحقق، وهو الإنسان المكلف»[5].

«العلم الإلهي في حقيقته علم إنساني، بمعنى أنه يتحول إلى علم إنساني

---

(١) من العقيدة إلى الثورة (ص٥٠).
(٢) من العقيدة إلى الثورة (ص٤٤).
(٣) المرجع السابق (ص١١).
(٤) الكتاب والقرآن (ص٣٨٩).
(٥) مشروع اليسار الإسلامي (١/ ٢٧٧).

بالفهم والتأويل. . .»[1].

«إن الوحي ذاته بعد نزوله وفهمه يصبح علمًا إنسانيًّا سواء كان أصول دين، أو أصول فقه، علوم حكمة، أو علوم تصوف»[2].

➢ ثالثًا: الإلحاد في الأسماء الحسنى:

ادعى د. شحرور أن الله تعالى ليس له أسماء، وإنما هي سمات، وقد ادعى أن الاسم مَن «وَسَمَ»، وليس من «سمو».

وفعل وَسَمَ أصل واحد يدل على أثر ومعلم، ووسمت الشيء وسمًا: أثرت فيه بسِمَةٍ.

والأخذ بمعنى وسم يوضح لنا معاني واقعية لآيات الكتاب مثل «بسم الله الرحمن الرحيم».

فالرحمن والرحيم سمتان من سمات لفظ الجلالة، وكذلك جميع الأسماء الحسنى ﴿وَلِلَّهِ ٱلْأَسْمَآءُ ٱلْحُسْنَىٰ﴾ [الأعراف: ١٨٠][3].

وقال: «الله» هنا وضح الصفة المميزة لله ـ والله هو لفظ الجلالة ـ ولا نقول: اسم ـ ومن سماته ـ[4]. . . .

﴿ٱلرَّحْمَٰنُ ۝١ عَلَّمَ ٱلْقُرْءَانَ ۝٢ خَلَقَ ٱلْإِنسَٰنَ﴾ [الرحمن: ١ ـ ٣].

(الرحمن = علامة) وليس اسم من أسماء الله تعالى، كما هو معلوم لدى كل مسلم.

وكما قرره القرآن: ﴿قُلِ ٱدْعُواْ ٱللَّهَ أَوِ ٱدْعُواْ ٱلرَّحْمَٰنَ أَيًّا مَّا تَدْعُواْ فَلَهُ ٱلْأَسْمَآءُ ٱلْحُسْنَىٰ﴾ [الإسراء: ١١٠].

﴿هُوَ ٱللَّهُ ٱلَّذِى لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ عَٰلِمُ ٱلْغَيْبِ وَٱلشَّهَٰدَةِ هُوَ ٱلرَّحْمَٰنُ ٱلرَّحِيمُ﴾ [الحشر: ٢٢].

ولا يعقل أن يخلق العلامة الإنسان وتعلمه البيان.

---

(١) المصدر السابق (١/٤٣٧).

(٢) المصدر السابق (١/٢٤٨).

(٣) الكتاب والقرآن (ص٢٩٧).

(٤) الكتاب والقرآن (ص٢٩٦).

وهذا يدعو للعجب والأسف في نفس الوقت أن يصدر عن كاتب مسلم «المفروض ذلك»، فيتطرق بفهمه وتأويلاته إلى أبسط معاني العقيدة والألوهية فيخالف ما هو معلوم من الدين بالضرورة. وقد سبق الرد على كلامه هذا في الباب السابق.

➢ **رابعًا: التأويل الفاسد:**

سبق في مبحث التأويل دراسة موقف العلمانيين من التأويل، وذكرت مع الأمثلة بعضًا من تأويلاتهم الفاسدة لآيات القرآن، سواء التأويلات اللغوية، أو الباطنية، ومن أوضح الأمثلة المذكورة تأويلات د. شحرور في:

ادعاؤه أن نظرية صراع الأضداد من الحقائق القرآنية:

يزعم د. شحرور أن القرآن يذكر أمثلة كثيرة لنظرية صراع المتناقضات فيفسر العلاقة بين (الحي والميت) (المضغة المخلقة وغير المخلقة) (والجنات المعروشات وغير المعروشات) على هذا الأساس الماركسي.

فيدعي أن كل هذه الأمثلة تعبير قرآني عن الحقيقة الكونية الماركسية غير القابلة للنقاش، ألا وهي (صراع المتناقضات) و(الجدل المادي).

يقول د. شحرور[1]: «لقد عبر القرآن بشكل مباشر عن قانون صراع المتناقضات في قوله: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ فَالِقُ ٱلْحَبِّ وَٱلنَّوَىٰ ۖ يُخْرِجُ ٱلْحَيَّ مِنَ ٱلْمَيِّتِ وَمُخْرِجُ ٱلْمَيِّتِ مِنَ ٱلْحَيِّ ۚ ذَٰلِكُمُ ٱللَّهُ ۖ فَأَنَّىٰ تُؤْفَكُونَ﴾ [الأنعام: ٩٥].

وفعل (فلق) في اللسان العربي أصل صحيح يدل على خرجة وبينونة في الشيء، وعلى تعظيم شيء، والخلق هو الخلق كله كأنه شيء فلق عنه شيء آخر حتى أبرز وأظهر منه شيء آخر، ومعنى الفلق قريب من معنى الخلق؛ لأنهما يشتركان في حرفين ويتميزان بحرف واحد، ثم قال[2]:

(أما قانون صراع المتناقضات الداخلي فيعمل في اتجاه واحد، وهو من قوانين القدر ـ أي: القوانين الموضوعية ـ لذا ختم الآية بقوله: ﴿ذَٰلِكُمُ ٱللَّهُ ۖ فَأَنَّىٰ

---

(١) الكتاب والقرآن قراءة معاصرة (ص٢٢٤).

(٢) الكتاب والقرآن قراءة معاصرة (ص٢٢٦).

﴿تُؤْفَكُونَ﴾، والإفك هو الارتداد؛ أي إنه لا يستطيع أي إنسان رد هذا القانون. لقد عبر القرآن عن قانون صراع المتناقضات الداخلي في الشيء نفسه بصيغة «مخلق وغير مخلق»، «صنوان وغير صنوان»، «متشابه وغير متشابه»، «ومعروشات وغير معروشات».

وإذا نظرنا إليها وجدنا أنها تحتوي على قانون أساسي هو قانون التطور «تغير شكل المادة باستمرار» في اتجاه واحد، أي: بدأ خلق الإنسان من تراب، ثم من نطفة «خلية» وبعد اللقاح تجتمع الخلية المنوية مع البويضة «علق شيء بشيء آخر».

فتنتج العلقة، وبعد ذلك يبدأ النمو والتكاثر الخلوي وتشكل الأعضاء المختلفة وتشعبها في المضغة، وأصل المماضغة في اللسان العربي هو من «ماضغت فلانًا مماضغة»: جاددته القتال والخصومة[1]؛ أي بعد العلقة تبدأ المماضغة، وهي تجدد مستمر للقتال «الصراع» والخصومة بين العنصرين المكونين للمضغة نفسها، وهما العنصر المخلق والعنصر غير المخلق ـ ثم قال بعد بضعة أسطر من الإسهاب والشرح ـ أي إن هذا الصراع يؤدي إلى نمو المضغة وتطورها وتحولها إلى جنين كامل»اهـ.

ومن المعلوم أن نظرية صراع المتناقضات هذه قائمه على أساس قولهم: (لا إله، والكون مادة)، وقد سبق الرد على ذلك.

٢ ـ ادعاؤه أن الداروينية هي أساس فهم آيات خلق الإنسان:

فسّر د. شحرور قوله تعالى: ﴿يَخْلُقُكُمْ فِي بُطُونِ أُمَّهَٰتِكُمْ خَلْقًا مِّنۢ بَعْدِ خَلْقٍ فِي ظُلُمَٰتٍ ثَلَٰثٍ . . .﴾ [الزمر: ٦].

ففسر هذه الظلمات الثلاث التي في بطن الأم بالمراحل الداروينية الثلاث التي مرّت بها الحياة العضوية على سطح الأرض، واعترض على التفسير المعروف عند المفسرين.

يقول: «إنه من الوهم أن نظن أن «خلقًا من بعد خلق في ظلمات ثلاث»

---

(١) الزمخشري: أساس البلاغة.

أن الظلمات الثلاث هي غشاء الخلاص، وغشاء الرحم، وغشاء البطن؛ لأن الجنين عندما يكون في بطن أمه تغلفه ثلاثة أغشية وظلمة واحدة، وليس ثلاثة أغشية وثلاث ظلمات؛ لأن وجود غشاء واحد يؤدي إلى الظلمة. فإذا وجد خارج هذا الغشاء عدد لا يحصى من الأغشية فتبقى الظلمة واحدة»[1]اهـ. فهو بذلك ينقض التفاسير السابقة.

ويبدأ هو في تفسيرها، فيقول: «إن هذه الآية تحمل فكرة متكاملة، فالفكرة هي تاريخ خلق البشر ومراحل تطوره حتى أصبح بالشكل الذي نراه عليه الآن. تبدأ الآية: ﴿خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَٰحِدَةٍ﴾؛ أي إن أساس الخلق أحادي دون قانون الزوجية، فعندما وجدت الحياة على الأرض وجدت خلية واحدة تكاثرت عن طريق الانقسام الذاتي لا عن طريق التلاقح الزوجي، وبعد ذلك تطورت وحيدة الخلية هذه لتصبح كثيرة الخلايا مع اختلافها بالنوع، لذا قال: ﴿إِنَّا خَلَقْنَا ٱلْإِنسَٰنَ مِن نُّطْفَةٍ أَمْشَاجٍ . . .﴾ [الإنسان: ٢]. وتدمرت الحياة حتى نضج فيها البشر بثلاث مراحل من الخلق «التصميم»: المرحلة الأولى: المرحلة البحرية، المرحلة الثانية: المرحلة البحرية البرية، المرحلة الثالثة: المرحلة البرية. ففي ثلاث مراحل يوجد ظلمة: الظلمة البحرية، الظلمة البحرية البرية، الظلمة البرية «الرحم». وفي هذه المرحلة كان التكاثر زوجيًا؛ أي عن طريق اللقاح بين الذكر والأنثى؛ أي كان الفصل موجودًا بين الذكورة والأنوثة؛ لذا قال: ﴿ثُمَّ جَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا﴾ [الزمر: ٦]، والجعل هو التخيير في الصيرورة.

و﴿ثُمَّ﴾ هي للتعاقب مع التراخي؛ لذا فإننا نرى أن الجنين في بطن أمه يمر في هذه المراحل الثلاث.

وبما أن الفواصل الفعلية بين هذه المراحل عبر ملايين السنين، قال تعالى: ﴿خَلْقًا مِّنۢ بَعْدِ خَلْقٍ﴾ [الزمر: ٦] أي تصميمًا بعد تصميم، ولم يقل: خلقًا بعد خلق، والآن يظهر السؤال الثاني: متى ظهر البشر حيث ظهر على سلم التطور في المرحلة البرية؟ فيأتي الجواب مباشرة: ﴿وَأَنزَلَ لَكُم مِّنَ ٱلْأَنْعَٰمِ ثَمَٰنِيَةَ أَزْوَٰجٍ . . .﴾ [الزمر: ٦]، لاحظ قوله: ﴿وَأَنزَلَ﴾ ولم يقل: (نزل) أي إن

(١) الكتاب والقرآن قراءة معاصرة (ص٢٠١).

البشر ظهر نوعًا مميزًا بين الأنواع مع ظهور الإبل والبقر والغنم والماعز، فتزامن ظهور البشر مع ظهور الأنعام، فإذا أردنا أن نبحث عن بداية ظهور البشر على سلم التطور والنشوء، فعلينا أن نبحث في مرحلة ظهور الأنعام على نفس السلم، حيث كانت غذاء له وهو في مرحلته الحيوانية»اهـ.

٣ ـ تفسير آيات خلق آدم على أساس نظرية النشوء والارتقاء:

قال عند تفسير قوله تعالى: ﴿إِنِّي جَاعِلٌ فِي ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ [البقرة: ٣٠]: «كان البشر ما يزال في المملكة الحيوانية قبل الأنسنة، ولكنه قائم على رجليه وله جهاز صوتي قادر على التنغيم المختلف، وكان تصرفه كالبهائم؛ أي يأكل اللحوم (ويسفك الدماء)، وما زال الإنسان إلى اليوم كائنًا يأكل اللحوم وله أنياب وربما يأكل بعضهم بعضًا. و﴿يُفْسِدُ فِيهَا﴾ للدلالة على التخريب غير الواعي في الغابات، كما تفعل بعض فصائل القردة من قطع أغصان الأشجار، وهنا يجب أن لا نفهم ﴿يُفْسِدُ فِيهَا﴾ على أنه سلوك لا أخلاقي؛ أي مخالفة تعليمات الله ﷻ فهو يسمى فسوق لا فساد، فعندما يصبح الطعام غير صالح للأكل نقول: «فسد الطعام» ولا نقول: فسق» فالفساد هو التخريب؛ كقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا جَزَٰٓؤُاْ ٱلَّذِينَ يُحَارِبُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَيَسْعَوْنَ فِي ٱلْأَرْضِ﴾ [المائدة: ٣٣]. فالفساد هنا هو قطع الأشجار وتخريب الطرق والجسور وهدم البيوت والمنشآت.

وهنا نلاحظ الخطأ في القول بأن (يفسد فيها ويسفك الدماء) تعني أنه كان هناك مخلوقات عاقلة قبل آدم فسدت وسفكت الدماء فأهلكها الله، أو علمت الملائكة أن هذا المخلوق سيفسد في الأرض ويسفك الدماء، فالقولان فيهما نظر، والصحيح عندنا أن الملائكة قالت ما شهدت فعلًا»اهـ.

وقال في تفسير قوله تعالى: ﴿ٱهْبِطُواْ مِنْهَا جَمِيعًا﴾، مكملًا البحث حول الآيات التي تتحدث عن بداية الخليقة لينزل أو يسقط عليها الداروينية إسقاطًا، فيقول:

أ ـ إن البشر وجد على الأرض نتيجة تطور استمر ملايين السنين «البث»؛ حيث إن المخلوقات الحية بث بعضها من بعض طبقًا للقانون الأول

للجدل، وتكيفت مع الطبيعة وبعضها مع بعض طبقًا للقانون الثاني للجدل.

وقد وجد البشر وانتشر في مناطق حارة مغطاة بالغابات، حيث يوجد في هذه الغابات مخلوقات حية أخرى كان يفترسها البشر، ﴿وَيَسْفِكُ ٱلدِّمَآءَ﴾، وكان يسلك سلوك الحيوانات الأخرى؛ أي كان كائنًا غير عاقلٍ؛ إذ لم تظهر فيه ظاهرة العمل الواعي وهو بشر.

ب ـ يجب علينا أن نفهم قوله: ﴿ٱهْبِطُواْ مِنْهَا﴾ عَلَى أَنَّهُ انتقال من مرحلةٍ إلى مرحلة أخرى، وليس المعنى «انزلوا منها» ونحن نقول: إن الله أنزل ونزَّل القرآن، ولا نقول: أهبط وهبط القرآن، وقد استعمل الكتاب فعل هبط في مجال الانتقال المكاني أو الكيفي؛ في مجال الانتقال المكاني؛ أي من مكان إلى آخر على الأرض، في قوله: ﴿قِيلَ يَٰنُوحُ ٱهْبِطْ بِسَلَٰمٍ مِّنَّا وَبَرَكَٰتٍ عَلَيْكَ وَعَلَىٰٓ أُمَمٍ مِّمَّن مَّعَكَ ۚ وَأُمَمٌ سَنُمَتِّعُهُمْ ثُمَّ يَمَسُّهُم مِّنَّا عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ [هود: ٤٨]. ترى أين كان نوح عندما قال له: (اهبط) هل كان في السماء؟ وفي قوله: ﴿وَإِذْ قُلْتُمْ يَٰمُوسَىٰ لَن نَّصْبِرَ عَلَىٰ طَعَامٍ وَٰحِدٍ فَٱدْعُ لَنَا رَبَّكَ يُخْرِجْ لَنَا مِمَّا تُنۢبِتُ ٱلْأَرْضُ مِنۢ بَقْلِهَا وَقِثَّآئِهَا وَفُومِهَا وَعَدَسِهَا وَبَصَلِهَا ۖ قَالَ أَتَسْتَبْدِلُونَ ٱلَّذِى هُوَ أَدْنَىٰ بِٱلَّذِى هُوَ خَيْرٌ ۚ ٱهْبِطُواْ مِصْرًا فَإِنَّ لَكُم مَّا سَأَلْتُمْ ۗ ...﴾ [البقرة: ٦١].

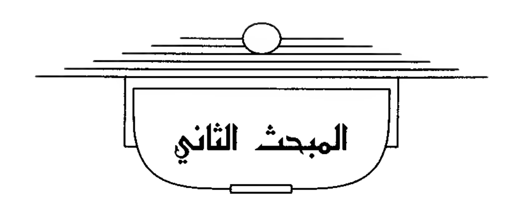
لاحظ أن الكلام هنا عن بني إسرائيل الذين كانوا في سيناء وليس في السماء، و﴿ٱهْبِطُواْ﴾ هنا جاءت في المعنيين المكاني والكيفي، فالمكاني الانتقال من سيناء إلى مصر، والكيفي أنهم كانوا يأكلون المن والسلوى «طعام واحد» فأرادوا الانتقال إلى كيفية أخرى من الأطعمة.

فهنا يجب أن نفهم ﴿ٱهْبِطُواْ مِنْهَا﴾ انتقال كيفي أو مكاني أو الاثنين معًا، وكل ذلك حصل على الأرض، وجنة الخلد ليس لها أية علاقة بذلك؛ لأنها أصلًا لم توجد بعد.

ج ـ مفهوم آدم: لقد جاء آدم من «أدم» وهذا الفعل في اللسان العربي له أصل واحد وهو الموافقة والملاءمة، ومنها جاءت الأدمة وهي باطن الجلد؛ لأن الأدمة أحسن ملاءمة للَّحم من البشرة ولذلك سمي آدم عليه السلام؛ لأنه أخذ من أدمة الأرض.

هنا جاء في لفظة آدم المصطلحات معًا، فالبشر مؤلف عضويًا من عناصر موجودة في الأرض وبعد انتصابه ووجود الجهاز الصوتي المناسب أصبح موافقًا وملائمًا لعملية الأنسنة؛ أي إن آدم هو المخلوق المتكيف الملائم للأنسنة، ومن الخطأ الفاحش أن نقول: إن آدم اسم أعجمي بل هو مصطلح عربي صرف وإذا مدحنا إنسانًا وقلنا: إنه آدمي، فهذا يعني أنه دمث متكيف مع الظروف التي يعيشها.

وهنا أيضًا يجب أن نفهم أن آدم ليس شخصًا واحدًا وإنما هو جنس نقول عنه: الجنس الآدمي؛ لذا فعندما قال: ﴿يَٰبَنِيٓ ءَادَمَ﴾، فَإنَّه يخاطب الجنس الآدمي، وقوله: ﴿وَٱتۡلُ عَلَيۡهِمۡ نَبَأَ ٱبۡنَيۡ ءَادَمَ بِٱلۡحَقِّ﴾، فإنه يذكر إحدى مراحل تطور الجنس الآدمي وذلك بعد خروجه من المملكة الحيوانية، وهذه الحلقة هي تعليمه دفن الموتى، ولا تعني كما يقول البعض قابيل وهابيل.



المبحث الثاني

وسائل التحريف وطرق الإلحاد في التفسير

لا بد لكل عمل ذي هدف يرمي إليه من خطة ملائمة، حتى يصيب العمل هدفه، ويحقق أكبر قدر من الغاية المرادة، حتى ولو كانت تلك الغاية شرًّا محضًا لا خير فيه.

فلجند الله وسائلهم التي يحققون بها أهدافهم، وتمدهم الألطاف الإلهية بمعونات إضافية يضاعف الله بها من قدراتهم، ويحقق لهم بها نتائج مضاعفة مما يحبون من مطالب معجلة في الدنيا، ويدخر لهم ثوابًا عظيمًا ينالونه يوم الدين.

وللشياطين ودعاة الشر والضلال وسائلهم التي يحققون بها أهدافهم، ولا تقف المقادير الربانية معطلة لوسائلهم وأسبابهم، إلا في أحوال نادرة، معونة لجند الله، ودعاة الحق.

وهذه الوسائل منها المادي ومنها الجدلي، والثاني هو الذي يعني الدارس لموقف المبطلين من تفسير كتاب الله تعالى.

والمقصود بالوسائل الجدلية، استخدام المغالطات الجدلية، وهي اصطناع مقدمات مزخرفة مزيفة يوهم بصحتها، فتسوق فكر من يراد إقناعه من حيث لا يشعر، فتوقعه في الغلط، وهو يحسب أنه على صواب، فيقبل الباطل الذي يساق الاقتناع به ويظنه حقًّا، فيعتقد صوابه ويؤمن به، ثم يدافع عنه ويبشر به[1].

---

(١) كواشف زيوف للمسلم المعاصر للدكتور عبد الرحمن حسن بن حبنكة الميداني، دار القلم - بيروت، الطبعة الثالثة، ١٤١٩هـ - ١٩٩٨م.

ومن هذه الوسائل الجدلية لتحريف معاني القرآن وترويج تلك التحريفات بين الناس ما يلي:

١ ـ تعميم أمر خاص: والمغالطة هنا بالتعميم الباطل تنسب إلى بعض أفراد العام ما ليس له من أحكام بغية التضليل.

وهذه الطريقة من أخطر الطرق في التضليل التي يمكن أن تؤثر على جماهير الناس؛ لأن من طبيعة هذه الجماهير أن تصدر وتقبل أحكامًا تعميمية؛ وذلك بسبب نظرتهم السريعة السطحية غير العلمية؛ لأن غير المتخصص يفتقر للعمق، والتتبع والاستقصاء، والمنهجية، والنظرة النقدية، فيسهل إقناعه بصحة القاعدة العامة إذا ظهر له مثال أو مثالين يشتركان في الحكم. ويشرح د. عبد الرحمن الميداني كيفية استخدام التعميم الباطل في التضليل الجدلي فيقول:

«ويكون التعميم الباطل بوجهين:

الوجه الأول: أن يكون للفظ العام تطبيقات جزئية مقبولة ومعقولة، وفيها حق وخير، وهي تقع ضمن قواعد وحدود خاصة.

ويستغل المضللون هذا اللفظ بإطلاقه، ويعطونه مدًّا تعميميًّا، ليكون له في نفوس الجماهير صدًى عام، يشمل مساحات لا يصح أن يشملها، فإذا طبق على هذه المساحات الواقعة وراء الحدود المعقولة المقبولة، كان تطبيقه باطلًا، ونجم عنه شر وفساد.

مثل ألفاظ: «الحرية ـ المساواة ـ التقدم ـ الواقعية ـ المثالية ـ الرجعية ـ الوطنية ـ القومية» إلى غير ذلك من ألفاظ مطلقة.

الوجه الثاني: أن تقدم الملاحظة أو التجربة العلمية أمثلة محدودة، جرت في أفراد العام، كنوع أو جنس، وهذه الأمثلة لا يصح بناء قاعدة كلية عامة عليها في المنهج العلمي السليم.

لكن المضللون يوهمون بأن هذه الأمثلة المحدودة التي جرت في أفراد معدودة، كافية لإعلان قاعدة كلية عامة، أو قانون شامل لكل أفراد النوع أو الجنس، ويقبل السطحيون ذلك؛ لأن نزعة التعميم وتصدير الأحكام الكلية

الشاملة أقرب إلى نفوسهم من البحث التفصيلي المتقصي، الذي لا يسمح بإصدار أحكام تعميمية إلا بعد استقراء شامل أو ما هو قريب منه»[(١)].

والناظر في محاولات العلمانيين للتضليل عن طريق التفسير يجد أن أسلوب التعميم الباطل هذا واضح الوجود في كلامهم.

فالوجه الأول للتعميم الباطل يستخدموه في ادعاء «التجديد»، و«المعاصرة»، و«الحرية»، و«المساواة»، وغيرها دون تحديد لمدلولات تلك الألفاظ بحيث يمكنهم شيئًا فشيئًا توسيع مساحة تطبيق هذه المعاني خارج حدودها الصحيحة، وقد سبق ذكر أقوالهم في التجديد والرد على دعواتهم، وتوضيح ما فيها من تضليل برفع شعار التجديد للتمويه، ثم تطبيق معاني التغيير والتبديل في الحقيقة.

ومثال الوجه الثاني للتعميم الباطل عند العلمانيين دعوى د. نصر أبو زيد بتعميم استخدام المجاز في معاني القرآن مطلقًا وبدون دليل بحجة صحة استخدامه ـ عند بعض العلماء ـ في فهم بعض الآيات، مثل قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ ٱشْتَرَىٰ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ أَنفُسَهُمْ وَأَمْوَٰلَهُم بِأَنَّ لَهُمُ ٱلْجَنَّةَ﴾ [التوبة: ١١١]، والحديث القدسي: «**يا ابن آدم مرضت فلم تعدني**...[(٢)]»[(٣)].

٢ ـ تخصيص أمر عام: والمغالطة هنا تنفي عن بعض أفراد العام ما له من أحكام بغية التضليل، وباستخدام هذه المغالطة بنى العلمانيون:

أ ـ ادعاءهم خصوصية النبي ﷺ بأحكام كثيرة، منها:

ـ ادعاء اختصاص النبي ﷺ بجواز تعدد الزوجات.

ـ ادعاء اختصاص النبي ﷺ بجمع الزكاة من المسلمين وتطبيق حد الحرابة.

ـ ادعاء اختصاص زوجات النبي ﷺ بفرضية الحجاب.

---

(١) كواشف زيوف للمسلم المعاصر، للدكتور حسن بن حبنكة الميداني (ص١٢٣).

(٢) أخرجه مسلم في البر والصلة، حديث (٢٥٦٩) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

(٣) انظر: ذكر تفصيل قوله والرد عليه في مبحث: موقف العلمانيين من تفسير القرآن بالقرآن.

ب ـ قاعدتهم الخبيثة «العبرة بخصوص السبب وليس بعموم اللفظ» مخالفين في ذلك جمهور المسلمين، راغبين في طي صفحة التشريع الإسلامي، وقصره على تلك الفترة المباركة التي عاش فيها النبي ﷺ وصحابته الكرام[1].

٣ ـ **التلاعب في معاني المفردات القرآنية**: لم يحظ كتاب على وجه الأرض بعناية شديدة وتوثيق دقيق كما حدث للقرآن الكريم، كيف لا وقد تكفل الله تعالى بحفظه ﷻ؛ وعليه فقد يأس العلمانيون من التحريف والتصحيف في ألفاظه ولجئوا إلى تحريف معانيه عن طريق:

ـ التدليس والكذب بإطلاق ألفاظ على غير معانيها.

ـ الأخطاء المتعمدة في قواعد النحو والإعراب حتى يبدو المعنى مختلفًا عن حقيقته.

٤ ـ **كتمان نص أصلي، أو أقوال صحيحة، أو مذاهب معتمدة، وعدم التعرض لها مطلقًا، مع العلم بها**. وذلك بأن يكون في المسألة الواحدة أكثر من نص، أحدها ناسخ للآخر، أو مقيد لمطلقه، أو مبين لمجمله، أو شارح لمبهمه... وغير ذلك من أنواع بيان القرآن للقرآن أو بيان السنة له، فيظهر الكاتب الطرف الموافق لهدفه من هذه الأدلة ـ ليظهر بالمظهر العلمي ـ ويكتم الطرف الآخر للتضليل.

ومن أمثلة ذلك: طرحهم لموقف الإسلام من حقوق المرأة، حيث يذكرون الأدلة التي تشعر بتحكم الرجل التام في المرأة وإظهار قوامته عليها، وإعطائه الحق في إهانتها وضربها بدون حق، ثم يكتمون النصوص الأخرى التي أوصى فيها النبي ﷺ بالمرأة أُمًّا، وزوجةً، وبنتًا، وبعد هذه المقدمات المغرضة تعلو صيحاتهم بوقف العمل بالشريعة التي لا تناسب الآن الحرية والمساواة التي تتمتع بهما المرأة.

وكذلك طرحهم لموضوع الجزية، دون ذكر النصوص التي توضح توصية

---

(١) سبق ذكر نصوص كلامهم في هذا الشأن والرد عليها، في الباب الثالث، مبحث موقفهم من تفسير القرآن بالسنة، ومبحث موقفهم من أسباب النزول.

النبي ﷺ بأهل الكتاب، والقواعد الشرعية في التعامل معهم، والإحسان إليهم، وعدم إيذائهم، والتخلية بينهم وبين عبادتهم، والدفاع عنهم. ثم ينادون بعدم تطبيق أحكام الشريعة فيما يخص أهل الكتاب بدعوى أن تطبيقها سيفسد جو السلام والمحبة والوحدة الوطنية الذي تعيشه البلاد.

وكذا كتمان جزء من النص الذي لو ذكر لتغير المعنى، مثل استدلال المستشار العشماوي بحديث «**أنا نبي الرحمة**»[1] على خلو الشريعة من أحكام الجهاد والحدود وكتم باقي الحديث: «**أنا نبي الملحمة**»[1].

٥ ـ نسبة أقوال أو مذاهب أو آراء إلى من لم يقلها، أو من لم يحدث بها ولم يتخذها لنفسه مذهبًا. حيث يتخذ المضل أعلامًا وأئمة كبارًا ويدعي أنهم قالوا بمثل قوله، أو أنه على مذهبهم وأنه متبع لآرائهم؛ ليكسب ثقة القارئ، مع أنه عند التحقيق يظهر أن هذا محض الكذب، وأن الأسماء التي ذكرها هي مجرد ستار لترويج ضلالاته.

وهذا الأسلوب استخدمه الشيعة، والباطنية، وغيرهم من أصحاب الفرق الضالة، وسار العلمانيون المعاصرون على ذات الدرب، فادعى د. شحرور ـ مثلًا ـ أنه متبع لمنهج ابن فارس اللغوي، وقد سبق أني نقلت نص كلام ابن فارس الذي يؤكد براءته مما نسبه إليه الدكتور[2].

وكذلك ادعى د. نصر أبو زيد أن القول بالصِّرْفة هو قول بعض علماء أهل السنة، وهم منه براء.

٦ ـ طرح فكرة مختلقة توهمية مفترضة من أساسها على أساس كونها من الحقائق العلمية الثابتة التي تؤيدها العلوم التجريبية، والتي لا تقبل المناقشة، ثم تفسير آيات القرآن على أساسها، ومن ذلك:

ادعاء العلمانيين أن الكون خاضع لقانون النشوء والارتقاء والتطور الذاتي لداروين، أو لقانون الجدلية لهيجل، وعلى هذا الأساس المغلوط جعل د. شحرور نظرية النشوء والارتقاء أساسًا لتفسيره المعاصر للقرآن، وفسر د.

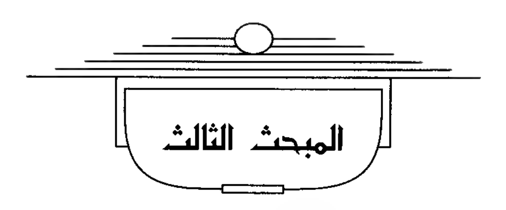
---

(١) انظر: الطبقات الكبرى، لابن سعد (١/ ١٠٥).

(٢) انظر: الباب الثالث، مبحث موقف العلمانيين من تفسير القرآن بالسنة.

نصر الأساسيات الإسلامية على أساس قانون الجدل هذا، رغم أن كلا النظريتين ساقطتان علميًّا. وكذلك ادعاء أن الدين والأخلاق ثمرة أوضاع اجتماعية وملكات الإنسان القادرة على صنع الخرافة، وهي فلسفة اليهودي «برجسون» وإدخالها في التفسير كما حاول د. حسن حنفي ونصر أبو زيد.

٧ ـ إحياء آراء الفرق الضالة، وتصيّد الآراء الضعيفة والمردودة، وسقطات العلماء المعتبرين، وطرحها على أنها هي الآراء المعتمدة في مذهب أهل السنة والجماعة. ويظهر هذا في تمجيد العلمانيين للآراء الاعتزالية، وتشدقهم بمذهب الطوفي في تقديم المصلحة على النص، مع الأخذ في الاعتبار أنهم أساءوا فهم قوله، وحمّلوه ما لم يحتمل من معاني.



المبحث الثالث

حكم التأويل الفاسد والإلحاد في التفسير

يقصد بالتأويل: ما يعرض للشخص من فهم لنصوص الشريعة مما يكون مخالفًا لما فهمه السلف الصالح من الصحابة والتابعين وأئمة الدين؛ ومنه ما يذم ويأثم صاحبه، ومنه دون ذلك.

أما التأويل الذي ذمه السلف، فهو ما يفضي إلى تعطيل أحكام الشريعة؛ لأنه من أعظم أصول الضلال والانحراف، حيث كان ذريعة لغلاة الجهمية والباطنية والمتصوفة في تأويل التكاليف الشرعية على غير حقيقتها أو إسقاطها، والإلحاد في أسماء الله تعالى وصفاته بنفيها جميعًا.

أما إذا كان مما لا يعطل الشريعة لكن يؤدي إلى المخالفة دون قصد، فهو من قبيل الخطأ الذي قد يكون سببه الجهل، أو يكون هو سببًا للجهل، وهذا مورد من موارد الاجتهاد عند إصدار الأحكام، وينزل منزلة الخطأ في الاجتهاد.

ولهذا كان من التأويل نوع يُعذر به، ونوع آخر لا يُعذر به، وذلك بالنظر إلى حقيقة كل منهما، ويظهر الفرق بين ما كان منه تعطيلًا للشريعة وتكذيبًا، وما كان من قبيل الخطأ، مع حسن الاعتقاد وقصد الموافقة للشريعة.

وفي الصحيحين: «**إذا اجتهد الحاكم فأصاب فله أجران وإذا اجتهد فأخطأ فله أجر**»[1]، وفي الصحيحين أيضًا من حديث أبي سعيد الخدري رضي الله عنه قال: جاء بلال إلى النبي ﷺ بتمر برني، فقال له النبي ﷺ: «**من أين هذا؟**» قال: كان عندنا تمر رديء، فبعت منه صاعين بصاع، فقال: «**أوّه، عين الربا، لا**

(١) أخرجه البخاري في الاعتصام، حديث (٧٣٥٢)، ومسلم في الأقضية (١٧١٦) من حديث عمرو بن العاص رضي الله عنه.

تفعل، ولكن إذا أردت أن تشتري فبع التمر ببيع آخر، ثم اشتر به»[1]، وفي المقابل عمل بعض الصحابة ببيع الصاعين بالصاع؛ لقوله ﷺ: «**إنما الربا في النسيئة**»[2]، مثل ابن عباس وعطاء وطاوس وابن جبير وغيرهم[3]، وقد عذر النبي ﷺ بلالًا، وعذر أهل العلم من بعد من قصر الربا على النسيئة لعدم بلوغهم الخبر، أو لشبهة عرضت في فهم قوله ﷺ: «**إنما الربا في النسيئة**» حين عملوا بمفهوم المخالفة مع وجود النص على حصر ربا الفضل في الأصناف الربوية، وقد عذر النبي ﷺ أسامة بن زيد لما قتل من قال: لا إله إلا الله.

فالتأويل عذر معتبر عند إجراء الأحكام، «لا أدل على ذلك من إجماع الأئمة الأربعة وجماهير السلف على عدم تكفير أصحاب الأهواء، من كان منهم على أصل الإيمان بالله ورسوله، رغم أن ما ينتحلونه من العقائد لو انتحلها غيرهم بلا تأويل؛ بل لمجرد الرد لنصوص الشريعة؛ لكان كافرًا بلا نزاع، لا سيما من اجترأ منهم على استحلال دماء المسلمين؛ كالخوارج وأمثالهم، فإن من استحل دم المسلم ـ لا سيما إذا تقرّب إلى الله بقتله ـ فهو كافر بالإجماع، ولكن الخوارج لم يكفّروا بذلك عند جمهور أهل العلم؛ اعتبارًا لما قام لديهم في ذلك من التأويلات برغم فسادها»[4].

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: «لكن المقصود هنا: لا يُجْعَلُ أحدٌ بمجرد ذنب يذنبه ولا ببدعة ابتدعها ـ ولو دعا الناس إليها ـ كافرًا في الباطن، إلا إذا كان منافقًا، فأما من كان في قلبه الإيمان بالرسول وما جاء به، وقد غلط في بعض ما تأوله من البدع فهذا ليس بكافر أصلًا. والخوارج كانوا من أظهر الناس بدعة وقتالًا للأمة وتكفيرًا لها، ولم يكن في الصحابة من يكفرهم، لا علي بن أبي طالب ولا غيره؛ بل حكموا فيهم بحكمهم في المسلمين الظالمين المعتدين، كما ذكرت الآثار عنهم بذلك في غير هذا الموضع.

---

(١) أخرجه البخاري في الوكالة، حديث (٢٣١٢)، ومسلم في المساقاة، حديث (١٥٩٤) من حديث أبي سعيد الخدري رضي الله عنه.

(٢) أخرجه مسلم في المساقاة، حديث (١٥٩٦) من حديث أسامة بن زيد رضي الله عنه.

(٣) انظر: رفع الملام لابن تيمية (ص٨٢).

(٤) الثوابت والمتغيرات في مسيرة العمل الإسلامي، د. صلاح الصاوي (ص٢٠٨).

وكذلك سائر الثنتين وسبعين فرقة، من كان منهم منافقًا فهو كافر في الباطن، ومن لم يكن منافقًا بل كان مؤمنًا بالله ورسوله في الباطن، لم يكن كافرًا في الباطن، وإن أخطأ في التأويل، كائنًا ما كان خطؤه، وقد يكون في بعضهم شعبة من شعب النفاق الذي يكون صاحبه في الدرك الأسفل من النار. ومن قال: إن الثنتين وسبعين فرقة، كل واحد منهم يكفر كفرًا ينقل عن الملة، فقد خالف الكتاب والسنة وإجماع الصحابة، رضوان الله عليهم أجمعين؛ بل وإجماع الأئمة الأربعة وغير الأربعة، فليس فيهم من كفر كل واحد من الثنتين وسبعين فرقة؛ وإنما يكفر بعضهم بعضًا ببعض المقالات، كما قد بسطت الكلام عليه في غير هذا الموضع»[1].

➢ التأويل الذي يُعذر به والذي لا يُعذر به:

أولًا: التأويل الذي يعذر صاحبه:

إنه مما لا خلاف عليه أن المؤاخذة مرفوعة حتى تقوم الحجة على المكلَّف، وهذا يتعلق بكل ما يدين به العبد ربه.

فمن تأوّل في استحلال المحرمات ـ ولو كانت ظاهرة ومتواترة ـ، أو تأوّل في جحد وجوب الواجبات الظاهرة المتواترة كذلك، أو كان من الفرق التي تأوّلت مسائل من العقيدة ـ كما هو الحال بالنسبة للمعتزلة والمرجئة ونحوهم ـ، ممن استندوا في تأويلاتهم إلى بعض الشبه النصيّة ـ فإن هؤلاء جميعًا معذورون بالتأويل متى كان قصدهم موافقةَ الشريعة، وما لم يقصدوا معاندة النصوص ومعارضتها، أو تكذيبها وردها. وهذا الذي عليه أئمة الإسلام من عذر أهل هذا النوع من التأويل.

وقد ذكر شيخ الإسلام رَحِمَهُ اللَّهُ صورًا لبعض التأويلات التي صدرت عن السلف، فمن ذلك: ما وقع من بعض السلف ـ كابن عباس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ وأصحابه وغيرهم ـ من استحلال بيع الصاعين بالصاع يدًا بيد، مع وجود النصوص الصريحة التي تدل على أن ذلك عين الربا، وكما وقع أيضًا من بعض أفاضل

---

(١) مجموع الفتاوى (٧/ ٢١٧، ٢١٨).

الأمة علمًا وعملًا (من الكوفيين) من اعتقاد أنه لا خمر إلا من العنب، وأن ما سوى العنب والتمر لا يحرم من نبيذه إلا مقدار ما يُسكر، ويشربون ما يعتقدون حله، مع وجود النصوص الصريحة في حرمة الخمر وفي أن كل مسكر خمر، وكذلك ما وقع بين الصحابة ﷺ من قتال في صفِّين والجمل وغيرهما، مع ما ثبت عن رسول الله ﷺ أنه قال: «**إذا التقى المسلمان بسيفيهما، فالقاتل والمقتول في النار**»[1]، ثم قال رحمه الله بعدما سرد أمثلة أخرى غير ما ذكرنا ـ: «وهذا باب واسع؛ فإنه يدخل فيه جميع الأمور المحرمة بكتاب أو سنة، إذا كان بعض الأمة لم يبلغهم أدلة التحريم فاستحلوها، أو عارض تلك الأدلة عندهم أدلة أخرى رأوا رجحانها عليها، مجتهدين في ذلك الترجيح بحسب عقلهم وعلمهم...»[2].

أقسام التأويل الذي يعذر صاحبه:

وهذا النوع من التأويل باعتبار نفيه للإثم والكفر، أو نفيه للكفر فقط، ينقسم إلى قسمين:

الأول: ينفي الإثم والكفر معًا:

وهو التأويل السائغ، وهو ما كان من جنس التأويلات التي تتعلق بالفروع، سواء أكانت في العقيدة أم في الشريعة، ما دامت داخل دائرة السنة؛ ولهذا كان من أصول أهل السنة والجماعة: أنه لا إثم على المجتهد وإن أخطأ.

يقول الحافظ ابن حجر رحمه الله: «يقول العلماء: كل متأوِّل معذور بتأويله ليس بآثم، إذا كان تأويله سائغًا في لغة العرب، وكان له وجه من العلم»[3].

ومثال ذلك من أوَّل في صفة أو صفات لاشتباه الأدلة عليه، أو لعدم بلوغها إياه، كما وقع من بعض السلف القول بتأويل رؤية الله في الآخرة، أو نفي صفة العجب، أو الصورة، ونحو ذلك من غير اعتماد التأويل كأصلٍ في

---

(١) أخرجه البخاري، كتاب الإيمان، باب ﴿وَإِن طَآئِفَتَانِ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ٱقْتَتَلُوا۟ فَأَصْلِحُوا۟ بَيْنَهُمَا﴾، رقم (٣١).

(٢) مجموع الفتاوى (٢٠/ ٢٦٣ ـ ٢٦٨). (٣) فتح الباري (١٢/ ٣٠٤).

تعطيل الصفات، فإن هذا لا يوجب تضليلًا ولا تبديعًا، قال شيخ الإسلام: «ولا ريب أن الخطأ في دقيق العلم مغفور للأمة، وإن كان في المسائل العلمية، ولولا ذلك لهلك أكثر فضلاء هذه الأمة»[1].

الثاني: ينفي الكفر ولا ينفي الإثم:

وذلك مثل تأويلات أهل البدع والفرق الضالة، «فهي وإن كانت تنفي عنهم الكفر على الجملة، ولكنها لا تنفي عنهم الإثم، ولا تدرأ عنهم التبديع والتعصية، فالاحتجاج بها لنفي وصف الابتداع عنهم خطأ، وإهدارها ليتمهد سبيل إلى تكفيرهم خطأ كذلك، فهي على فسادها تقبل في نفي الكفر، ولا تقبل في نفي البدعة، والدليل على ذلك اتفاق جمهور أهل العلم على تبديع الفرق الضالة الثنتين والسبعين من ناحية، وعلى عدم إخراج أعيانها من الملة من ناحية أخرى»[2].

قال ابن تيمية: «نعم، من خالف الكتاب المستبين، والسنة المستفيضة، أو ما أجمع عليه سلف الأمة خلافًا لا يعذر فيه؛ فهذا يعامل بما يعامل به أهل البدع»[3].

قال ابن قدامة: «ومن اعتقد حِلّ شيء أجمع على تحريمه وظهر حكمه بين المسلمين وزالت الشبهة فيه للنصوص الواردة فيه، كلحم الخنزير والزنا وأشباه هذا، مما لا خلاف فيه؛ كفر، لما ذكرنا في تارك الصلاة، وإن استحل قتل المعصومين وأخذ اموالهم بغير شبهة ولا تأويل فكذلك. وإن كان بتأويل كالخوارج، فقد ذكرنا أن أكثر الفقهاء لم يحكموا بكفرهم، مع استحلالهم دماء المسلمين وأموالهم وفعلهم لذلك متقربين به إلى الله تعالى، وكذلك لم يحكم بكفر عبد الرحمن بن ملجم مع قتله أفضل الخلق في زمنه متقربًا بذلك، ولا يكفر المادح له على هذا، المتمنِّي مثل فعله، فإن عمران بن حطان قال فيه يمدحه لقتل عليّ:

(١) مجموع الفتاوى (٢٠/ ١٦٦).
(٢) الثوابت والمتغيرات في مسيرة العمل الإسلامي (ص٢١٣).
(٣) مجموع الفتاوى (٢٤/ ١٧٢).

يـا ضـربـةً مـن تـقـي مـا أراد بـهـا إلا لـيـبـلـغَ عـنـد الله رضـوانًـا
إنــي لأذكــرُهُ يــومًــا فـأحــسَــبُــهُ أوفـى الـبـريـةِ عـنـد الله مـيـزانًـا

وقد عُرف من مذهب الخوارج تكفير كثير من الصحابة ومن بعدهم، واستحلال دمائهم، وأموالهم، واعتقادهم التقرب بقتلهم إلى ربهم، ومع هذا لم يحكم الفقهاء بكفرهم لتأويلهم، وكذلك يخرج في كل مُحرم استُحِلَ بتأويل مثل هذا»[1].

ثانيًا: التأويل الذي لا يعذر صاحبه:

أما التأويل الذي لا يسوغ في الشرع ولا يُعذر صاحبه، ولا ينفي الكفر والإثم فهو الذي ـ في حقيقة أمره ـ ينطوي على التكذيب لما جاء به الرسول ﷺ: إما بتكذيب الدين جملة وتفصيلًا، وإما بجحود أصل لا يقوم الدين إلا به.

ومن هذا القبيل تأويلات الباطنية والفلاسفة ونحوهم، التي تدور على الإلحاد والكفر باليوم الآخر؛ إذ من تأويلاتهم ما يؤدي إلى القول بأن الله تعالى لا يعلم الجزئيات، وإنكار حشر الأجساد.

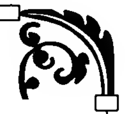
ومنها ما يفضي إلى تعطيل الأحكام العملية، كتأويل الفرائض والأحكام بما يخرجها عن حقيقتها الشرعية، بما يستبيحون معه ترك الفرائض واستحلال المحرمات، حيث قالوا بسقوط التكاليف عن بعضهم وحِلّ الموبقات والمحرمات لهم.

قال ابن الوزير رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «لا خلاف في كفر من جحد ذلك المعلوم ضرورة للجميع، وتستّر باسم التأويل فيما لا يمكن تأويله، كالملاحدة في تأويل جميع الأسماء الحسنى؛ بل جميع القرآن، والشرائع، والمعاد الأخروي: من البعث، والقيامة، والجنة، والنار»[2].

---

(١) المغني لابن قدامة (١٠/٨٣).

(٢) إيثار الحق على الخلق (ص٤١٥).

الفَصْلُ الثَّانِي

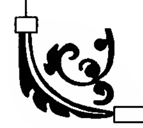
اللامنهجية والقصور المنهجي

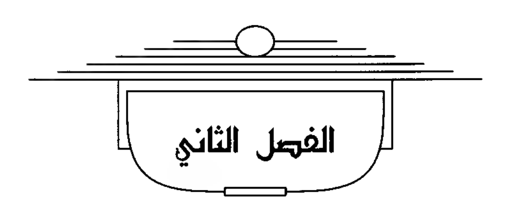
المبحث الأول: المخالفة للمناهج المتبعة في علم التفسير.

المبحث الثاني: المناهج الوهمية في كلام العلمانيين.

المبحث الثالث: المناهج القاصرة.

المبحث الرابع: التقليد والتبعية للمناهج الغربية.



اللامنهجية والقصور المنهجي

ادعى العلمانيون أن التراث لا قيمة له؛ بل هو رجعية وتخلف، والتمسك به نوع من الحجر على العقول؛ ولذا فقد رفضوا أي قواعد أو عناصر أو مناهج وضعها علماء السلف، ولم يذكر أحد منهم الخلل والعيب الذي من أجله رفض تلك المناهج، أو ما وجه قصورها أو الأخطاء التي وجدها فسقطت تلك المناهج من عينه؛ ولكنهم اكتفوا بالعبارات المطلقة التي سأذكر طرفًا منها وخرجوا من المنهجية التي وصفوها بالجمود والتخلف إلى اللامنهجية واللاأصولية، والخبط غير المنضبط، وساروا على قواعد فلسفية غربية مادية ليس عليها أي دليل من قرآن أو سنة أو نقل، ثم طالبوا المسلمين بالتخلي عن تراثنا العظيم من التفسير المبني على الأصول والقواعد الصحيحة ـ لأن ذلك تقليد أعمى وحجر على العقول ـ والعدول عن ذلك إلى تقليدهم والمشي وراء إبداعاتهم التي ما هي إلا ترديد لكلام الفلاسفة الملحدين في كثير من الأحيان.

وبعد دراسة العناصر المنهجية لعلم التفسير ودراسة مدى تحققها في كلام العلمانيين في الباب السابق، سوف أتعرض في هذا الفصل لأهم سمات التفسير العلماني، وأضع بين يدي الدارس العناصر المنهجية المتحققة في تفسيرات العلمانيين، ليتضح استحالة دخول محاولاتهم التفسيرية تحت أي نوع من أنواع المناهج العلمية المستخدمة في دراسة التفسير، ومن ثم لا يوجد لها وصف إلا اللامنهجية، أو المناهج الوهمية القاصرة، وذلك لإصرار بعضهم على استخدام لفظ «المنهج»، و«الموضوعية»، و«العلمية»، وهم أبعد الناس عن تلك المعاني.

➢ **سمات التفسير العلماني:**

أ ـ من حيث التناول والاختيار للآيات.

ب ـ من حيث طريقة عرض الآية وتفسيرها وإبراز معانيها.

أ ـ التناول الانتقائي للآيات:

من أهم سمات التناول العلماني للقرآن الكريم، أنه تناول انتقائي بمعنى أنه لم يحدث أن تناولَ أحدُهم القرآن الكريم آية آية من أوله إلى آخره؛ بل يتخيرون آيات متفرقة، أو سورًا منتقاة أو آيات مترابطة ترابطًا موضوعيًّا لتكون موضوعًا للبحث.

ـ وعند تفحص هذه المواضيع المثارة نجد اختيارها لم يكن عفويًّا ولكنها اعتبرت من وجهة نظر أصحابها الشروط الضرورية للتقدم الاجتماعي والسياسي والحضاري.

ـ فتحرير المرأة هو الشرط اللازم لصلاح الأمة عند قاسم أمين، وإحلال العقلية العلمية مكان العقلية الغيبية هو شرط النهضة عند إسماعيل مظهر، والأخذ بمبدأي الحرية والتضحية عند لطفي السيد هو السبيل إلى التقدم، والإصلاح التربوي والسياسي ـ على قاعدة وحدة الحضارة الإنسانية ـ هو الشرط الموصل إلى مرتبة الحضارة الأوربية بنظر طه حسين، وفكرة دولة الخلافة وتبيان أن ليس في الإسلام نظام للحكم هي الشرط الطبيعي للأخذ بتشريعات الغرب والشرق في المجال السياسي وإدارة البلاد عند علي عبد الرازق وخالد محمد خالد[1].

هذا بالنسبة للتيار المؤسس أو القديم.

أما بالنسبة للتيار الحديث فنجد أنهم سلكوا نفس الطريقة في الاختيار والانتقاء، لكن دون تخصص ملحوظ؛ ـ أي ليس لأحد منهم قضية بعينها يدافع عنها، ولكن يلاحظ عليهم:

---

(١) انظر: بين الأصالة والتغريب في الاتجاهات العلمانية عند بعض المفكرين العرب المسلمين في مصر.

١ ـ الخوض في كثير من المسائل (الحجاب ـ الإرث ـ الخلافة ـ الحاكمية. . .).

٢ ـ الاهتمام الأكبر بهدم الأصول؛ لأنهم وجدوا أن هدم الأصول هي أقوى وأسرع وسيلة لهدم الفروع كلها في آنٍ واحد بدلًا من خوض تجارب منفصلة في كل فرع.

ويمكن تعليل عدم وجود تفسير متكامل لهم بأنه لا أحد من هؤلاء يملك الكفاءة العلمية لمثل هذا العمل العظيم. ولأن عملًا كهذا لا يخدم لهم وسيلة ولا يحقق لهم غاية؛ بل قد يواجهون ما لا يستطيعون تطويعه أو تأويله ليوافق أفكارهم العلمانية فيكون شاهدًا عليهم.

ب ـ منهجية خاصة في العرض:

ـ خاض الجيل الأول من العلمانيين، كما سبق أن أوضحت، معارك ضارية في سبيل الأهداف المنشودة ـ في التشكيك وإلغاء المرجعية للقرآن والسنة. . . إلخ.

وكان من شدة تلك المعارك أن مجرد ذكر تلك القضايا يشير إلى أصحابها.

مثل قضية تحرير المرأة، وصاحبها قاسم أمين.

قضية الخلافة والسياسة والشريعة، وصاحبها علي عبد الرازق، وخالد محمد خالد.

قضية النهضة الاجتماعية والاقتصادية على أساس مصلحة الفرد ومنفعته «المذهب الفردي»، وصاحبها لطفي السيد.

قضية تغير أسس التفكير الاجتماعي والديني، وصاحبها طه حسين، ومن بعد محمد أحمد خلف الله[1].

ـ ويعتبر هذا الجيل هو الجيل الذي ضحى من أجل نشر أفكاره العلمانية ولقي من أجلها حربًا شعواء من علماء الدين؛ حيث وقف العلماء ضد هؤلاء

---

(١) انظر: الترجمة الخاصة بكل منهم المذكورة في الباب الأول.

وقفات صامدة، وشنّوا عليهم حربًا شعواء وكثرت المقالات والكتب للرد عليهم، وخرجت الفتاوى بالتكفير أحيانًا، والتفسيق أحيانًا أخرى[1].

ـ فيتلخص منهج عرض المواضيع المثارة في أنه عرض لمواضيع سبق عرضها وبحثها ولكن بأسلوب فلسفي وطرح حلول تغريبية، ومهاجمة الحلول وطرق التفكير الإسلامية الصحيحة.

ـ أما الجيل الحديث، فقد تلقى درسًا من ردود الأفعال الحادثة ضد أسلافهم فطوّروا من أنفسهم، وتتلخص طريقة عرضهم في الآتي:

١ ـ ذكر الآيات أو المواضيع التي قد يُلتبس فهمها مع التعقيب عليها بحيث يعطون انطباعًا سيئًا عن الإسلام.

مثلًا:

ـ في باب المرأة يأتون بما يوحي بالاحتقار للمرأة من الآثار.

ـ في باب أحكام أهل الذمة، تذكر المواقف التي قد تعطي انطباعًا خاطئًا عن معاملة المسلمين لأهل الذمة واضطهادهم لهم، وهكذا.

٢ ـ المسارعة بإظهار براءة الإسلام من الاتهام السابق، أي افتعال مشكلة والانبراء الكاذب للدفاع عن الإسلام، وهو بهذه الصورة يمهد ويفتح قلوب المسلمين لسماع كلامه حيث إنه ظهر بمظهر المسلم الغيور على إسلامه.

٣ ـ عند الدفاع عن الإسلام باسم الإسلام يُبالغون في ذلك حتى يصلوا بالإسلام إلى قيم غربية صِرفة.

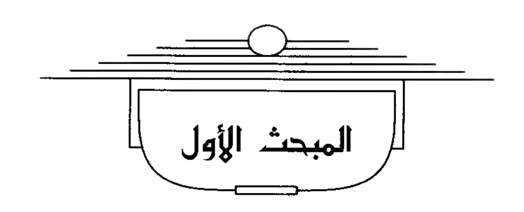
ـ فنجد أن الإسلام ـ عند هؤلاء ـ بعد أن كان يضطهد المرأة أصبح هو الذي يدعو للمساواة المطلقة بين الرجل والمرأة ويدعو للسفور.

ـ وبعد أن كان الإسلام يتهم بالاستبداد أصبح الإسلام هو الاشتراكية. . . وهكذا.

---

(١) انظر: نصوص الفتاوى الصادرة، محمد أحمد خلف الله، المذكورة في ترجمته في الباب الأول.

وهم بذلك يضمنون الوصول لنفس النتيجة التي حاول السابقون من العلمانيين الوصول إليها، لكن مع تجنب استثارة حفيظة المسلمين وما يتبعه من هجوم ورمي بالكفر والردة، ويفتح لهم قلوب العوام والشباب وغير المتخصصين لسماع آرائهم باعتبارهم المدافعين عن الإسلام.



المخالفة للمناهج المتبعة في التفسير

* المطلب الأول *

خلو تفسيرهم من العناصر المنهجية للتفسير بالمأثور

العناصر المنهجية للتفسير بالمأثور:

- ذكر سبب النزول.
- البحث عن الآثار المتعلقة بالآية وذكرها.
- تحقيق هذه الآثار وتوثيقها صحةً وضعفًا.
- ترتيب المصادر والاستنباط.
- الجمع عند التعارض الظاهري.
- تحليل الأدلة والترجيح بين الأقوال عند التعارض على أساس القوانين المذكورة في الترجيح عند التعارض.

وعند البحث عن عناصر التفسير بالمأثور في كلام العلمانيين نجد الآتي:

أ ـ لا يتعرضون لذكر أسباب النزول مطلقًا؛ إما لاعتقادهم أنه ليس هناك شيء اسمه أسباب النزول، مثل د. نصر، أو لادعائهم أنَّ آيات الأحكام ليس لها أسباب نزول مثل د. شحرور، أو لادعائهم أنَّ العبرة بخصوص السبب ليس بعموم اللفظ مثل عشماوي، وخلف الله[1]، ومنهم من يعتقد أن تفسير النص هو ذكر أسباب النزول، أما استخراج معانيه والاستفادة

(١) انظر: الباب الثالث، مبحث موقف العلمانيين من أسباب النزول.

منه هو التأويل الذي لا علاقة له بسبب النزول، مثل د. حسن حنفي[1].

ب ـ عدم الاعتماد نهائيًّا على أحاديث النبي ﷺ في التفسير.

فلا أذكر أني قد قرأت حديثًا واحدًا ـ على سبيل الاستشهاد به ـ في كتاب القراءة المعاصرة الذي زاد على ألف صفحة إلا في معرض الطعن في الأحاديث الصحيحة عند كلامه على السنة، فذكر حديث «**يقطع الصلاة: المرأة، الكلب، الحمار**...»[2]. أما بقية الكتاب وغيره من كتب العلمانيين الذين تعرضت لأقوالهم فلم أعثر لأحد منهم على أحاديث تذكر.

وبالنسبة لأقوال الصحابة ـ فلم يكن الحال أحسن من الذي قبله بكثير إلا أنهم أكثروا من ترديد الآثار التي تفيد أن عمر بن الخطاب قد ألغى سهم المؤلفة قلوبهم[3]، وأن علي بن أبي طالب قال: إن القرآن حمّال أوجه[4]، وأن عمر بن الخطاب قال: وددت أن رسول الله ﷺ قد بيّن لنا... وذكر الربا[5].

ومن الواضح أن ذكر هذه الآثار ليس مقصودًا بذكرها ذكر مصدر من مصادر التفسير ـ لأنها لا تحتوي على معاني تفسيرية ـ بل كان ذكرها بهدف الطعن والتلبيس وإيهام القارئ أن الصحابة رضوان الله عليهم كانوا يغيّرون أحكام القرآن وكانوا يقولون في القرآن بمحض رأيهم.

ج ـ ترتيب المصادر (ليست ثمة مصادر مستخدمة لترتيبها).

د ـ الترجيح ليس له أي قواعد عندهم؛ بل قد صرحوا أن المفسر يرجح بمحض الهوى والمصلحة[6].

وبالتالي لا يمكن أن نعتبر أن أقوال العلمانيين في التفسير تندرج تحت نوع التفسير بالمأثور أو تمتُّ له بصلة.

---

(١) انظر: الشبهة الأولى من الفصل الثاني، الباب الثاني.

(٢) أخرجه مسلم في الصلاة، حديث (٥١١) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

(٣) انظر: الباب الأول، الفصل الثالث شبهة أن تغيير معاني القرآن كان من فهم وعمل الصحابة.

(٤) انظر: شبهات العلمانيين التي أوردناها حول خلو علم التفسير من القواعد والأصول.

(٥) انظر: مبحث التفسير الموضوعي، الصفحة التالية.

(٦) انظر: الباب الأول، الشبهة الأولى والثالثة.

* المطلب الثاني *

خلو تفسيراتهم من العناصر المنهجية للتفسير بالرأي

ـ العناصر المنهجية للتفسير بالرأي:

١ ـ ذكر التناسب بين السابق واللاحق من الآيات وبين فقرات الآية.

٢ ـ شرح الألفاظ المفردة وما يتعلق بها من معاني ولغة ونحو وصرف.

٣ ـ دراسة التراكيب والمؤاخاة بين المفردات ومراعاة الغرض الذي سيق له الكلام.

٤ ـ بيان مواقع الألفاظ والجمل من الإعراب وتوضيح ما يتعلق بها من علوم المعاني والبيان والبديع.

٥ ـ شرح المعنى العام في إطار تقديم الحقيقة على المجاز إلا عند ظهور القرائن.

٦ ـ ذكر ما في الآية من أحكام وإرشادات في حدود القوانين الشرعية، ومع مراعاة مطابقة التفسير للمفسَّر.

٧ ـ ذكر الأقوال الواردة في الآية مع الجمع بينها إن أمكن أو الترجيح منها على أساس قوانين الترجيح عند التعارض.

ـ أما عند البحث عن عناصر التفسير بالرأي عند العلمانيين، نجد الآتي:

أ ـ فيما يتعلق بعلاقة الآية بما قبلها:

يدعي العلمانيون أن العلماء المسلمين قد استخرجوا معاني لم يقلها القرآن عن طريق «إهدار السياق»[(١)]، و«اختراق النصوص»[(٢)]. ويسخر بعضهم من تفاسير العلماء ويسمونها القراءات المؤمنة، فيقول: «تتخلق القراءات المؤمنة بواسطة عمليات الانتخاب ونزع النصوص من سياقها»[(٣)].

---

(١) النص، السلطة، الحقيقة (ص١٢٦) نصر أبو زيد.

(٢) المصدر السابق (ص١١٤).

(٣) محمد أركون: الفكر الإسلامي (ص٣٣).

وقد سبق الرد على تلك الدعاوى، وبينت أنهم هم الذين يهدرون السياق[1].

ب ـ ادعى العلمانيون أن المعطى اللغوي للنص لا يبدأ منه التفسير، وبالتالي فالمباحث اللغوية عندهم تتسم بالآتي:

١ ـ القصور في البحث، بمعنى أنه لا يتم بحث الكلمة لغويًا إلا إذا كان المعنى اللغوي يخدم مرادهم.

٢ ـ انعدام الأمانة العلمية عند النقل، فكثيرًا ما تُنقل النصوص اللغوية مبتورة من القواميس ومعاجم اللغة بحيث توهم معنى غير حقيقي[2].

٣ ـ الكذب والتلاعب بالمفردات اللغوية وإطلاق ألفاظ على غير معانيها[3].

٤ ـ في حالة عدم مساعدة اللغة لهم يلجأون إلى الأخذ بفرضيات علم اللسانيات الحديث الذي يؤدي إلى الوصول إلى معاني جديدة لم تعرفها اللغة[4].

ج ـ أما فيما يتعلق بالتراكيب والإعراب والنحو والصرف.

فهذا الجانب مهمل تمامًا، وعند التعرض له، يقعون في أخطاء مضحكة لا تقبلها طلبة المدارس[5].

د ـ شرح المعنى العام للآية بعد ذكر مبحث لغوي «موجَّه» هو السمة الغالبة لديهم، لكن هذا المعنى العام يكون في أضيق نطاق وفي الغالب غير شامل كل الآية «ما يخدم المراد فقط».

أما تقديم الحقيقة على المجاز، ـ فهذا ليس له ضابط عندهم، فبعضهم يرى أن الألفاظ القرآنية كلها قد نقلت بسبب التطور اللغوي من الحقيقة إلى

---

(١) انظر: مبحث إهدار السياق من الباب الثالث.

(٢) انظر: كلام د. شحرور في تفسير معنى حنيفًا، وكلام أحمد عبد المعطي حجازي في تفسير كلمة الخمار والجلباب.

(٣) المعنى اللغوي للفظ العرش عند محمد شحرور.

(٤) انظر: تفسير المال والبنون للدكتور شحرور.

(٥) انظر: مبحث الأخطاء المتعمدة في قواعد النحو والإعراب.

المجاز[1]، وبعضهم ينتقل من المعنى الحقيقي والمجازي بمحض التصرف العقلي، بدون أي ضابط ويدعي أن هذا هو الفهم البديهي والصحيح والجوهري للإسلام.

هـ - لا يذكرون أية أقوال للعلماء المعتبرين سواء المعاصرين أو السابقين.

ولكن يذكر أحدهم معنى الآية أو رأيه في معنى الآية أو رأيه بدون ذكر أدلة أو أقوال للعلماء، وأحيانًا يعلق على المعنى الذي ذكره العلماء في تلك الآية على أساس كونه المعنى الحرفي المتخلف الخال من أي معنى عصري... إلخ.

وبذلك أرى أنه من المستحيل وصف ما كتبه هؤلاء بأنه نوع من التفسير بالرأي، لا من النوع المحمود ولا من النوع المذموم؛ فحتى التفاسير بالرأي المذمومة قد جمعت العناصر التفسيرية في ثنايا كتبها، وكان لها قيمة كبيرة في بعض النواحي مثل قيمة الكشاف في الناحية البلاغية، وقيمة تفاسير الشيعة من الناحية الفقهية... إلخ.

ولذا أرى أن الاسم المنصف لهذه المقولات هو (تحريف الكلم عن مواضعه) أو (التفسير الإلحادي).

* المطلب الثالث *

خلو تفسيراتهم من العناصر المنهجية للتفسير الموضوعي

➢ العناصر المنهجية للتفسير الموضوعي:

- جمع الآيات التي تتعلق بالموضوع المراد بحثه وتفسيره، سواء أكان في القرآن كله أم كان في بعض سوره.

- ترتيبها ترتيبًا زمنيًّا (على حسب نزولها) على قدر الإمكان.

- تصنيفها على أساس معناها إلى عناصر (بعضها على أساس الحكمة

---

(١) انظر: مبحث الدلالات، الباب الثاني، الفصل الثاني.

ـ مثلًا ـ، وبعضها على أساس الشروط، وبعضها على أساس الترغيب أو الترهيب، وغير ذلك مما ينتزع من معاني الآيات).

ـ تفسير موجز للآيات واستنباط حقائقها القريبة من غير تكلف.

ـ ذكر الإرشادات القرآنية والفوائد من الآيات.

ـ رد الشبهات الواردة على الموضوع إن وجد[1].

ب ـ عند النظر لمؤلفات العلمانيين نجد أن الانتقاء الموضوعي للآيات هو السمة البارزة فيها، فتبدو لأول وهلة أنها نوع من التفسير الموضوعي، ولكن عند البحث والدراسة يظهر خلوها من العناصر المنهجية لهذا النوع من التفسير، ومن أوضح الأمثلة على ذلك مقولات د. شحرور.

➢ **د. شحرور: وشيء يشبه التفسير الموضوعي:**

عند النظر في كتاب الدكتور شحرور (الكتاب والقرآن) نجد أنه ذكر بعض العناوين في كتابه تشبه التفسير الموضوعي. مثل: الربا، الحجاب... إلخ، ولكن لم يأت بأي عنصر منهجي من عناصر التفسير الموضوعي.

كذا معظم عناوين الكتاب لها علاقة بالتفسير الموضوعي مثل القصص: قصة نوح، وعاد، وآدم.

لكن الغريب أنه قد وضع بعض كلمات مشتقة من أسس الماركسية وجعلها عنوانًا موضوعيًّا في كتابه، يندرج تحته حشد كبير من الآيات ويحاول فيها إيهام القارئ أن كل تلك الآيات تتحدث عن هذه الحقيقة الإسلامية ـ وقد اقتبس ذلك من فكرة التفسير الموضوعي ـ التي لا تقبل التشكيك رغم أنها مبدأ من مبادئ الماركسية، مثل قوله:

ـ جدل الأكوان.

ـ جدل الإنسان.

---

(١) انظر: التفسير الموضوعي للدكتور عبد الحي الفرماوي، مدخل إلى التفسير الموضوعي للدكتور عبد الستار فتح الله سعيد (ص٣٥). ط. الجامعة الأمريكية المفتوحة.

ـ الجدل الداخلي.

وقد أخذت موضوع الربا كمثال لمخالفته قواعد التفسير الموضوعي وتبين لي الآتي:

أ ـ جاء في جزء من كتابه فجمع الآيات التي ورد فيها كلمة «الربا»[1].

ورتبها كالآتي:

١ ـ آيات سورة البقرة أولًا مع أنها آخر الآيات نزولًا.

٢ ـ آيات سورة آل عمران ثانيًا رغم أنها نزلت قبل آيات البقرة.

٣ ـ آيات سورة النساء ثالثًا.

٤ ـ آيات سورة الروم أخيرًا مع أنها أولها نزولًا.

ـ فلم يلتزم الدكتور بترتيب الآيات حسب ترتيب النزول، ولذا وصل إلى نتائج لم يسبقه إليها أحد.

ب ـ واعتمد في أقواله الجديدة على حديث جاء في تفسير ابن كثير عن عمر بن الخطاب ﵁ قال: «ثلاث وددت أن رسول الله ﷺ كان عهد إلينا فيهن عهدًا ننتهي إليه: الجد، والكلالة، وباب من أبواب الربا»[2].

وقال: «إن الربا إذًا هو أمر غير مقطوع فيه، وقد أشكل حتى على أمير المؤمنين عمر».

الآن إذًا أردنا أن نربط مفهوم الربا بالزكاة والصدقات، فما علينا إلا أن نعرف الزكاة والصدقات، ثم قال: «والفرق بين الزكاة والصدقات أن الزكاة هي الحد الأدنى للهبة؛ أي الحد الأدنى للصدقات وهي من فرائض الإسلام، لذا فعندما أورد المستفيدين من الزكاة قال: ﴿إِنَّمَا ٱلصَّدَقَٰتُ﴾ حيث إن الزكاة هي ضمن الصدقات، والصدقات هي المصطلح الأعم»[3].

ج ـ اعتمد في تفسيره لآيات الربا على تقسيمه الجديد للقرآن ـ قسم د. شحرور القرآن إلى أم الكتاب، وتفصيل الكتاب، والسبع المثاني،

---

(١) انظر: الكتاب والقرآن (ص٤٦٧).

(٢) صحيح البخاري (٥٥٨٨)، صحيح مسلم (٣٠٣٢).

(٣) المصدر السابق (ص٤٦٨).

والفرقان... ـ فجعل سورة التوبة (سورة ليس فيها حدود، وبالتالي فهي مفتوحة للاجتهاد في الزيادة أو النقص، وقد اجتهد عمر بحيث ألغى الصدقات على المؤلفة قلوبهم بعد أن أعز الله الإسلام ونصره)(١).

ثم قال: «نلاحظ في هذه الآيات ما يلي:

أ ـ ربط الربا بالصدقات: ﴿يَمْحَقُ ٱللَّهُ ٱلرِّبَوٰاْ وَيُرْبِي ٱلصَّدَقَٰتِۗ﴾ [البقرة: ٢٧٦].

ب ـ ربط الربا بالزكاة بقوله: ﴿وَمَآ ءَاتَيْتُم مِّن رِّبًا لِّيَرْبُوَاْ فِيٓ أَمْوَٰلِ ٱلنَّاسِ فَلَا يَرْبُواْ عِندَ ٱللَّهِۖ وَمَآ ءَاتَيْتُم مِّن زَكَوٰةٍ﴾ [الروم: ٣٩].

ج ـ وضع حدًّا أعلى للفائدة «الربا»، ﴿لَا تَأْكُلُواْ ٱلرِّبَوٰٓاْ أَضْعَٰفًا مُّضَٰعَفَةً﴾ [آل عمران: ١٣٠].

د ـ وضع حد الصيغ بقوله: ﴿وَإِن تُبْتُمْ فَلَكُمْ رُءُوسُ أَمْوَٰلِكُمْ لَا تَظْلِمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ﴾ [البقرة: ٢٧٩].

ثم قال: «ونستنتج من ذلك أن النظام المصرفي الإسلامي هو ما يلي:

ـ لا يُعطى مستحقو الزكاة والصدقات قروضًا بل هبات بدون مقابل.

ـ يمكن في حالات معينة إعطاء قروض دون فائدة، وهي معاملة الحد الأعلى لأصحاب الصدقات.

ـ لا يوجد في النظام المصرفي الإسلامي قرض مفتوح الأجل قد تبلغ الفوائد فيه أكثر من ضعف المبلغ.

لذا فإن أجل القرض في المصارف الإسلامية كحد أعلى هو حتى تبلغ الفائدة ضعف المبلغ»(٢).

✘ الرد:

١ ـ عدم الالتزام بترتيب الآيات حسب الترتيب الزمني لنزولها جعلته يعتبر ﴿أَضْعَٰفًا مُّضَٰعَفَةً﴾ حكمًا نهائيًّا، رغم أنه قد جاء بعده التحريم الكامل للربا في آية سورة البقرة بعدها ﴿وَذَرُواْ مَا بَقِيَ مِنَ ٱلرِّبَوٰٓاْ﴾، وهو ما يعرف في علوم القرآن بالنسخ.

---

(١) المصدر السابق (ص٤٦٩).

(٢) المصدر السابق (ص٤٦٨).

٢ ـ رَبَط الربا بالزكاة، ثم ناقض نفسه فجعل الفائدة للقرض ١٠٠٪؛ أي ضعف واحد عن كامل المدة، رغم أن المنطق أن تكون ١١٠٠٪ عن حول واحد حتى تشبه الزكاة.

➢ **الربا محرم بالقرآن والسنة والإجماع:**

فقد جاء تحريم الربا صريحًا جازمًا في قوله تبارك وتعالى: ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰاْ﴾ [البقرة: ٢٧٥]. وأمر الله ﷻ المؤمنين أمرًا لا خفاء فيه بترك البقية الباقية من المعاملات الربوية التي كانت شائعة فيما بينهم، فقال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱتَّقُواْ ٱللَّهَ وَذَرُواْ مَا بَقِيَ مِنَ ٱلرِّبَوٰٓاْ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ﴾ [البقرة: ٢٧٨].

وتوعَّد ﷻ من لا يستجيب لأمره بحرب من الله ﷻ والرسول ﷺ، قال تعالى: ﴿فَإِن لَّمْ تَفْعَلُواْ فَأْذَنُواْ بِحَرْبٍ مِّنَ ٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ﴾ [البقرة: ٢٧٩]. وبيّن ﷻ أن من تاب عن أكل الربا فليس له أن يأخذ زيادة عن رأس المال، قال تعالى: ﴿وَإِن تُبْتُمْ فَلَكُمْ رُءُوسُ أَمْوَٰلِكُمْ لَا تَظْلِمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ﴾ [البقرة: ٢٧٩][١].

وقد أخبر ابن عباس رضي الله عنه أن «آخر آية نزلت على النبي ﷺ آية الربا»[٢].

قال الحافظ ابن حجر: «المراد بالآخرية في الربا تأخر نزول الآيات المتعلقة به في سورة البقرة، وأما حكم تحريم الربا فنزوله سابق لذلك بمدة طويلة، على ما يدل عليه قوله تعالى في آل عمران في أثناء قصة أُحد: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَأْكُلُواْ ٱلرِّبَوٰٓاْ﴾ الآية [آل عمران: ١٣٠]. . . »[٣].

ونهى الله ﷻ المؤمنين عن أكل الربا وأمرهم بالتقوى لعلهم يفلحون، والتقوى اتقاء العبد نار الله وغضبه، وهذا لا يتحقق إلا بامتثال ما أمر به ﷻ واجتناب ما نهى عنه، ومن ذلك الربا، قال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَأْكُلُواْ ٱلرِّبَوٰٓاْ أَضْعَٰفًا مُّضَٰعَفَةً وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ﴿١٣٠﴾ وَٱتَّقُواْ ٱلنَّارَ ٱلَّتِيٓ أُعِدَّتْ لِلْكَٰفِرِينَ ﴿١٣١﴾ وَأَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَٱلرَّسُولَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ﴾ [آل عمران: ١٣٠ ـ ١٣٢].

---

(١) المصدر السابق (ص٤٧٠).

(٢) البخاري، كتاب التفسير، باب ﴿وَٱتَّقُواْ يَوْمًا تُرْجَعُونَ فِيهِ إِلَى ٱللَّهِ﴾ (٤/ ١٦٥٢).

(٣) فتح الباري، ابن حجر (٨/ ٢٠٥).

وإذا نظرنا إلى السنة الصالحة للحجية، فإننا نجدها غنية بالأحاديث الدالة على تحريم الربا، وإليك شيئًا منها:

عن أبي هريرة ﷺ قال: قال رسول الله ﷺ: «**اجتنبوا السبع الموبقات**»، قالوا: يا رسول الله، وما هن؟ قال: «**الشرك بالله، والسحر، وقتل النفس التي حرم الله إلا بالحق، وأكل الربا، وأكل مال اليتيم، والتولي يوم الزحف، وقذف المحصنات المؤمنات الغافلات**»(١).

وعن جابر ﷺ قال: لعن رسول الله ﷺ آكل الربا، وموكله، وكاتبه، وشاهديه، وقال: «**هم سواء**»(٢).

وإجماع المسلمين منعقد على حرمة الربا تحريمًا عامًا كليًا، قال النووي: «أجمع المسلمون على تحريم الربا وعلى أنه من الكبائر، وقيل: إنه كان محرمًا في جميع الشرائع، وممن حكاه الماوردي.

«ويستوي في تحريم الربا الرجل والمرأة والعبد والمكاتب، ولا فرق في تحريمه بين دار الإسلام ودار الحرب، فما كان حرامًا في دار الإسلام كان حرامًا في دار الحرب، سواء جرى بين مسلمين أو مسلم وحربي سواء دخلها المسلم بأمان أم بغيره، هذا مذهبنا، وبه قال مالك وأحمد وأبو يوسف والجمهور»(٣).

وقال ابن تيمية: «المراباة حرام بالكتاب والسنة والإجماع»(٤).

وقوله: ﴿أَضْعَافًا مُّضَاعَفَةً﴾ ليس لتقييد النهي لما هو معلوم من تحريم الربا على كل حال، ولكنه جيء به باعتبار ما كانوا عليه من العادة التي يعتادونها في الربا، فإنهم كانوا يربون إلى أجل، فإذا حل الأجل زادوا في

---

(١) أخرجه البخاري، كتاب الوصايا، باب قول الله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَٰلَ ٱلْيَتَـٰمَىٰ ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِى بُطُونِهِمْ نَارًا ۖ وَسَيَصْلَوْنَ سَعِيرًا﴾ (٣/ ١٠١٧ - ١٠١٨)؛ ومسلم، كتاب الإيمان، باب بيان الكبائر وأكبرها (١/ ٩٢).

(٢) أخرجه مسلم، كتاب المساقاة، باب لعن آكل الربا وموكله (٣/ ١٢١٩).

(٣) المجموع بشرح المهذب للنووي (٩/ ٣٩١).

(٤) مجموع الفتاوى، ابن تيمية (٢٩/ ٤١٨).

المال مقدارًا يتراضون عليه، ثم يزيدون في أجل الدَّيْن، فكانوا يفعلون ذلك مرة بعد مرة حتى يأخذ المربي أضعاف دينه الذي كان له في الابتداء[1].

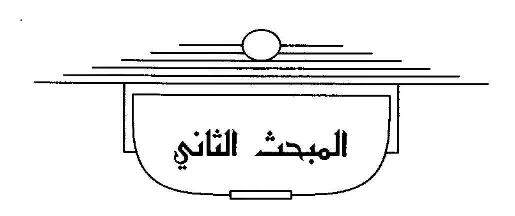
ولو أخذنا بظاهر الآية لوجدنا أنه لا يستقيم مع ما يدعون إليه من أن الربا المحرم هو الفاحش وهو الأضعاف المضاعفة، فإن لم يكن أضعافًا مضاعفة فليس فاحشًا وليس محرمًا، فإن الأخذ بظاهر الآية يلزمهم أن يكون الربا المحرم ما بلغ ستمائة في المائة ٦٠٠٪؛ لأن كلمة ﴿أَضْعَافًا﴾ جمع، وأقله ثلاثة، ومضاعفة ضعف الثلاثة، وإذا ضوعفت الثلاثة ـ ولو مرة واحدة ـ كانت ستة، فيكون المحرم بناء على رأيهم هذا ستمائة في المائة، ولا أظن عاقلًا يقول بمثل هذا[2].

يقول الشيخ أحمد شاكر: «والمتلاعبون بالدين في عصرنا، وأولياؤهم من عابدي التشريع الوثني الأجنبي ـ بل التشريع اليهودي في الربا ـ يلعبون بالقرآن، ويزعمون أن هذه الآية تدل على أن الربا المحرم هو «الأضعاف المضاعفة»؛ ليجيزوا ما بقي من أنواع الربا، على ما ترضاه أهواؤهم وأهواء سادتهم، ويتركوا الآية الصريحة: ﴿وَإِن تُبْتُمْ فَلَكُمْ رُءُوسُ أَمْوَٰلِكُمْ لَا تَظْلِمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ﴾ [البقرة: ٢٧٩].

فكانوا في تلاعبهم بتأويل هذه الآيات الصريحة أسوأ حالًا ممن ﴿فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَٰبَهَ مِنْهُ ٱبْتِغَآءَ ٱلْفِتْنَةِ وَٱبْتِغَآءَ تَأْوِيلِهِۦ﴾ [آل عمران: ٧] فأولئك الذين سمَّى الله فاحذرهم»[3].

---

(١) أحكام القرآن، الجصاص (٢/ ٥٥).
(٢) فتح القدير، الشوكاني (٣/ ٣٨٠ ـ ٣٨١).
(٣) تفسير ابن كثير، تحقيق أحمد شاكر (٣/ ٣٨).



المبحث الثاني

المناهج الوهمية في كلام العلمانيين

كما هو معلوم فإن العلمانيين يدَّعون أنهم المجددون لهذا الدين؛ ولذا نفضوا عن أذهانهم غبار القديم وطلعوا علينا بمناهج جديدة ينادون بتطبيقها على القرآن الكريم.

والعجيب أن كل واحد منهم يدعي أن وجهة نظره ـ التي لا دليل عليها ـ هي منهج قائم بذاته، ولم يقدم أحد منهم شيئًا مما يلي:

١ ـ دليلًا علميًّا على صحة ما ذهب إليه.

٢ ـ منهجًا متكاملًا بديلًا عن منهج علماء السلف في التفسير، فلم تزد أقوالهم عن وجهات نظر متفرقة ومتناقضة.

٣ ـ نتائج ما قام به العلماء والمتخصصون من دراسات تقويمية ونقدية لهذه المناهج ومدى إقرارهم لها، مع العلم أن مناهج السلف قد قام مئات العلماء بدراستها ونقدها والمقارنة بينها حتى وصلت إلينا كأحسن ما تكون إحكامًا وعِلمية وموضوعية.

وقد كفانا العلمانيون مشقة نقض مناهجهم؛ فقد هدموا معظمها بأنفسهم بما وقعوا فيه من تناقض، حتى إني لكثرة تناقضاتهم أفردت لها فصلًا كاملًا. ومناهجهم الوهمية تمثلت في الآتي.

➢ أولًا: تسطير مناهج مدّعاة مع عدم الالتزام بها:

العناصر التي ادعوا أنها مناهج لم يلتزموا بها، وبالتالي فإن ادعاءهم لوجود منهج هو مجرد وهم لا أساس له.

ومن أوضح الأمثلة على هذا كلام الدكتور محمد شحرور، حين عقد

عنوانًا في كتابه بعنوان «قانون التأويل»[1]، وضح فيه ستة ضوابط أو قواعد للتأويل، هي:

١ ـ التقيد باللسان العربي.

٢ ـ فهم الفرق بين الإنزال والتنزيل[2] «مثلما فهمه هو».

٣ ـ فهم الترتيل «أيضًا كما فهمه هو، مخالفًا به قواعد اللغة التي ادعى التقيد بها».

٤ ـ عدم تعضية القرآن.

٥ ـ فهم أسرار مواقع النجوم.

٦ ـ قاعدة تقاطع المعلومات.

فعند النظر لعناصر هذا المنهج نجد الآتي:

أول عناصر المنهج الذي سطره بنفسه لم يتقيد به، وهو قواعد فهم اللسان العربي، وقد سبق أن أوضحت في مبحث اللغويات والتراكيب أن د. شحرور كان أبعد الناس عن معرفة اللسان العربي، فقد سجل على نفسه أخطاء مخجلة في كل فرع من فروع اللغة (النحو ـ التصريف ـ الاشتقاق ـ الصور البلاغية. . .)، وقد نقلت شهادة أ. الصيداوي الذي رد عليه في كتابه «بيضة الديك»، وأن سبب تسميته للكتاب بهذا الاسم أنه لم يجد في الكتاب شيء مما يصح لغويًا إلا قوله: الكتاب من كتب، والمطلع على هذا الكتاب سوف يلمس بنفسه هذا البون الشاسع بين قوله وفعله.

ـ ومن الجدير بالذكر أيضًا أن د. شحرور كثيرًا ما كان يضرب الصفح عن ذكر المعنى في اللسان العربي ـ حتى لا يحرج هذا اللسان المظلوم ـ ويكتفي بذكر المعنى من عند نفسه.

ـ فأين اتباع المنهج المزعوم؟؟

أما بقية عناصر المنهج فلم تخرج عن كونها نظرات شخصية (معاصرة) لم يقدم لنا أدلةً عليها.

---

(١) انظر: الكتاب والقرآن (ص٢٠٦) وما بعدها.

(٢) سبق شرحه والرد عليه. انظر مبحث اللغويات والتراكيب في الباب الثالث.

➢ ثانيًا: التناقض في التطبيق:

ادعى د. شحرور أن الضوابط الست التي ذكرها هي أساسيات التأويل الصحيح، ثم ادعى أن خير من أوّل آيات القرآن هو العالم (تشالز دارون)، وأن علماء الطبيعة والكيمياء... هم الراسخون في العلم الذين يعلمون تأويله[1].

فهل علم د. شحرور متى وأين وكيف تعلم تشارلز دارون ونيوتن... إلخ قواعد اللسان العربي ومعنى التنزيل الذي عرفه د. شحرور؟؟؟ وهل آمنوا بالإنزال والتنزيل للقرآن أصلًا حتى يعرفوا الفرق بينهما؟؟!!

وهل فهم هؤلاء العلماء أسرار مواقع النجوم.

فما هذا التناقض، وأي استغفال هذا لعقل القارئ الذي يعتمد عليه د. شحرور.

➢ ثالثًا: الأحادية المنهجية:

يقرر د. شحرور آراءه بصيغ القرارات العسكرية التي لا تقبل المناقشة. فيلاحظ دائمًا قوله: (يجب علينا أن نفهم كذا ـ يجب علينا ألا نفهم كذا ـ من الخطأ أن...) إلخ.

فهو يعتبر أن وجهة نظره ـ العارية عن الدليل والعقلانية ـ مسلَّمات لا تقبل المناقشة، رغم مصادمتها لكل القواعد المدونة والمقبولة لدى المتخصصين في هذا العلم.

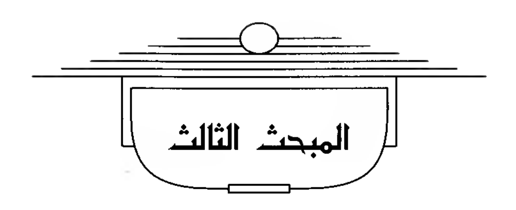
فهل العلوم التجريبية أو الوصفية تقبل مثل هذه الطريقة؟ بمعنى إذا وقف عالم في الطبيعة أو الكيمياء أو الأدب أو الشعر، فوضع لنفسه منهجًا من عند نفسه، فهل سيقبل كلامه بدون مناقشة أو نقد أو تحليل أو دراسة؟ وهل سيكون كلامه محلًا للنقاش والدراسة أصلًا إذا صادم كل المقررات والأصول المدروسة للعلم بدون إبداء أسباب علمية واضحة لهذا التصادم؟؟ فما من شك

---

(١) سبق شرح مقولته والرد عليها في الباب الثاني، تحت عنوان: شبهاتهم حول شروط المفسر وآدابه.

أن الإجابة هي أن العلماء سوف يعتبرون هذا الكلام العاري عن الدليل، والمصادم للمتبع في العلم من قبل التخريف الذي لا يستحق المناقشة.

وأظن أن د. شحرور نفسه قد أحس بذلك؛ ولذا قال في مقدمة كتابه «الدولة والمجتمع»: إن مثله ومثل السابقين له في التفسير كمثل من قال أول مرة بأن الشمس ثابتة والأرض تدور حول نفسها، فاتهم بالجنون والكفر، ولكن أثبتت الأيام صدق مقولته ـ يعني بذلك أنه يعلم أنه على الحق وإن خالفه الناس ـ ولكن شتان ما بين المثالين، فقد كان من قال بهذه الحقيقة العلمية مثالًا لمصادمة الدليل العلمي للأوهام الفلسفية والخرافات العارية عن الدليل، أما كتابات د. شحرور فيصدق عليها العكس تمامًا.



المبحث الثالث

المناهج القاصرة

بعد التسليم الجدلي والافتراضى للعلمانيين بأنهم استحدثوا (مناهج)؛ فإن هذه المناهج (المزعومة) فيها أوجه قصور كثيرة، منها:

أ ـ القصور في تحصيل الأدوات اللازمة للخوض في التفسير[١].

ب ـ القصور في وضع ضوابط للمنهج المزعوم.

مثلًا: عندما وضع د. نصر أبو زيد قواعد جديدة في التفسير (الدلالات مفتوحة ومتجددة ـ ألفاظ القرآن اكتسبت معاني مجازية ـ معاني القرآن تتغير بتغير الواقع اللغوي والثقافي)[٢]؛ لم يحدد د. نصر ضوابط هذا التطور:

ـ أهو تطور في لغة المثقفين، أم في لغة العامّة؟

ـ أهو تطور سنوي أم قرني، أم ربع قرني... إلخ؟

ـ أهو تطور باعتبار قطر معين، أم أي قطر ناطق باللغة العربية؟

وهذا التطور يجعل تطبيق المنهج ـ مع فساده ـ تطبيقًا مستحيلًا.

كذلك عندما رفض العلمانيون قاعدة لا اجتهاد مع النص وزعموا أن الاجتهاد ممكن مع وجود النص للمصلحة، وهذه قاعدة قد عملوا بها جميعًا وأقروها.

لم يحدد أي واحد منهم ما هو تعريف المصلحة؟ وما هي ضوابطها؟

مما يجعل تطبيق ما ينادون به ضربًا من الزندقة والفسق باسم الدين؛ إذ

---

(١) انظر: الباب الثاني، والرد على شبهاتهم حول إهدار الشروط اللازم توافرها في المفسر.

(٢) انظر: الباب الأول، مبحث التجديد، الشبهة الثانية والرد عليها.

يمكن لكل واحد أن يدعي أن هواه وما يريده هو مصلحة شرعية يجوز اتباعها وتقديمها على النص.

ومن أمثلة القصور المنهجي:

ما وقع فيه د. شحرور؛ حيث زعم أنه يتقيد باللسان العربي رغم أنه قد تقيد بأربعة علماء فقط من علماء العربية، وقد حدد منهجه في النقاط الآتية:

١ ـ مسح عام لخصائص اللسان العربي معتمدين على المنهج اللغوي لأبي علي الفارسي والمتمثل بالإمامين ابن جني وعبد القاهر الجرجاني ومستندين إلى الشعر الجاهلي.

٢ ـ الاطلاع على آخر ما توصلت إليه علوم اللسانيات الحديثة من نتائج، وعلى رأسها أن كل الألسن الإنسانية لا تحوي خاصية الترادف؛ بل العكس هو الصحيح، وهو أن الكلمة الواحدة ضمن التطور التاريخي: إما أن تهلك، وإما أن تحمل معنى جديدًا بالإضافة للمعنى الأول التاريخي، وقد وجدنا هذه الخاصية واضحة كل الوضوح في اللسان العربي.

ولقد استعرضنا معاجم اللغة العربية فوجدنا أن أنسبها هو معجم مقاييس اللغة لابن فارس (تلميذ ثعلب) الذي ينفي وجود الترادف في اللغة، فقد تم الاعتماد عليه بشكل أساسي دون إغفال بقية المعاجم. انتهى كلامه.

من أوجه القصور في المنهج المدعى:

اعتماد الكاتب على أبي علي الفارسي وابن جني وعبد القاهر الجرجاني وابن فارس دون سواهم:

أ ـ قبل كل شيء، هؤلاء الأربعة المذكورون هم أئمةٌ أعلامٌ في اللغة العربية، وقد ساهموا في إغناء اللغة العربية وإثرائها بدراسات وآراء كان لها قيمة لا ينكرها أحد حتى مخالفوهم، وإن بعضهم ـ كابن جني وعبد القاهر الجرجاني ـ وضع أسسًا لفهم المعاني من الألفاظ الدالة عليها في حال كون اللفظ مفردًا أو في حال وجوده ضمن سياق معين، لا يزال أثرها قائمًا ومنتجًا ومتبعًا إلى الآن على قِدَمِ وضعِها في المنظور التاريخي.

وما تزال آراؤهم موضع دراسة المهتمين بعلوم العربية يستقون منها ويستندون إليها.

إلا أن كل هذا ـ وقد استغل الكاتب أسماءهم للتعرض لمفاهيم هي على أعلى درجة من القداسة ـ لا يبيح لنا أن ننظر إليهم على أنهم أنبياء العربية أو أولياؤها.

ب ـ وقد كان على الكاتب، الذي اتكأ على أسمائهم لشهرتها في مواضيع من علوم العربية ذات أهمية خاصة، أن يعرِّف القارئ بهم وبآرائهم ونظرياتهم، وأن يدله أثناء بحث المواضيع التي بحثها على مواطن الاستشهاد بآرائهم ونظرياتهم هذه، مع عرض الآراء والنظريات المخالفة وبيان أوجه ترجيحه لهم على سواهم. ولو فعل ذلك لكان ـ بحق ـ قد عالج ما عالجه بموضوعية علمية عن الغرض. لكن الكاتب اكتفى بسرد أسمائهم فقط على أنهم هم الذين اعتمد على آرائهم وتبناها دون أي عرض لهذه الآراء؛ بل ودون الدلالة على موضع الاستشهاد بها.

ج ـ بعد الصفحة (٤٤) من كتابه لن نقع على أسمائهم إلا نادرًا، وربما وقفنا على اسم ابن فارس ومعجمه (مقاييس اللغة) عدة مرات متفرقات، وهو بعمله هذا يدعِّم به مقولاته، ثم التحلل منهم والتخلي عنهم وعن الاستشهاد بهم وعدم اصطحابه لهم بعد الصفحة (٤٤). أمر يلفت النظر ويثير الانتباه ويدعو إلى التساؤل.

د ـ عند البحث والاستقصاء لكلام هؤلاء نجد أن كلامهم في الحقيقة حجة عليهم لا لهم. وقد نقلت كثيرًا من أقوال ابن فارس في معرض الرد على د. شحرور فإذا بها تخالف أقواله خلافًا شديدًا.

هـ ـ لم يظهر لنا الكاتب ولو مرة أو يشير لنا ولو إشارة عن السبب العلمي الذي دفعه لاختيار هؤلاء فقط.

فهل كانوا أصحاب مدرسة واحدة... أو منهج واحد؟ وما هو هذا المنهج؟ وما أفضليته عن غيره؟...

وفي هذا الصدد يقول أ. محمد صياح المعراوي: «هؤلاء الأربعة هم

الأعلام الذين اعتمدهم الكاتب دون سواهم»، والآن لنر الصفات المشتركة بينهم:

١ ـ لا يمكن وصف هؤلاء الأربعة أو على الأقل الثلاث الأول ـ أبو علي الفارسي وابن جني وعبد القاهر الجرجاني ـ بأنهم أصحاب مدرسة، كما يوحي بذلك الدكتور جعفر دك الباب الذي قام بتقديم المنهج اللغوي للكتاب. وفي ذلك الصفحات (٢٠) وما بعدها، وذلك للأسباب التالية:

أ ـ أن أبا علي الفارسي عرف كنحوي أكثر من أن يعرف بغير ذلك من علوم العربية، حتى إن أحد أبرز تلاميذه بعد ابن جني وهو أبو طالب أحمد بن طالب العبدي يقول عنه: «لم يكن بين أبي علي وبين سيبويه أحد أبصر بالنحو من أبي علي»[١].

ويقول عنه راشد الشيخ محقق كتابه «المسائل العضديات»: «وقد ظهر لي من خلال حجم هذه المسائل أن باع أبي علي في اللغة العربية أقصر منه في النحو والصرف، وكأن ذلك يعود إلى أن اهتمامه بالنحو والصرف أكثر منه في اللغة»[٢].

ويقول عنه الدكتور حسن هنداوي محقق كتابه الآخر «المسائل الحلبيات»: «فصحب ـ أي أبو علي ـ عضد الدولة البويهي الذي رفعه إلى منزلة سامية، وتعلم النحو منه، وله صنف أبو علي كتاب «الإيضاح» في الإعراب وكتاب «التكملة» في التصريف»[٣].

وفي حين عرف ابن جني وعبد القاهر الجرجاني واشتهرا بأبحاث تتعلق بعلوم المعاني والبلاغة، ولا أدل على ذلك من مقارنة ما تركه لنا الثلاثة من آثار؛ فإن ما تركه أبو علي لنا في معظمه يتعلق بمسائل النحو والصرف، فألف كتبًا وسماها بأسماء الأماكن التي حل بها، أو أسماء الأشخاص الذين ألفها لهم[٤]، منفردًا بين معاصريه بهذا النمط من التأليف. بينما يختلف ما تركه ابن

---

(١) المسائل العضديات، راشد الشيخ، وزارة الثقافة السورية (ص٧، ١٠، ١٦، ٢٥).

(٢) المسائل العضديات، راشد الشيخ، وزارة الثقافة السورية (ص٢٥).

(٣) المسائل الحلبيات، تحقيق د. حسن هنداوي، دار القلم بدمشق (ص٥).

(٤) المسائل العضديات، راشد الشيخ، وزارة الثقافة السورية (ص١٢).

جني في كتابه الأكثر شهرة «الخصائص» وعبد القاهر الجرجاني في كتابيه الأكثر شهرة أيضًا وهما «أسرار البلاغة» و«دلائل الإعجاز» عن ذلك، حيث طرقت مؤلفات هذين الاثنين مواضيع أخرى لم يطرقها أبو علي في (مسائله) بنفس الأسلوب وبنفس الطريقة، وهذا ينفي أن يكون الثلاثة من مدرسة واحدة.

ب ـ أنه وإن يكن ابن جني قد صحب أبا عليٍّ قرابةَ أربعين عامًا على ما تؤكده مختلف المصادر، إلا أن هذه المصادر نفسها تؤكد أنهما كانا يختلفان في كثير من المواضيع التي يناقشانها معًا، حتى إن اللقاء الأول بينهما في الموصل عام ٣٣٧هـ كان لقاء اختلاف لا لقاء اتفاق. ويذكر الرواة في بدء اتصال ابن جني بأستاذه أبي علي أنه كان يدرس العربية في جامع الموصل فمر به أبو علي، فوجده يتكلم في مسألة قلب الواو ألفًا «مسألة صرفية» في نحو: (قال، وقام) فاعترض عليه أبو علي فوجده مقصرًا، ونبهه على الصواب وقال له: «تزببت وأنت حصرم» فتبع أبا علي[1].

ويذكر ابن جني أن أستاذه كان يسأله في بعض المسائل ويرجع إلى رأيه فيها، كما أنه قد يحكي رأي أبي علي ولا يرضاه ويخالفه إلى غيره[2]، وهذا إن دل على شيء فإنما يدل على صحبة، وعلى أخذ كل واحد منهما من الآخر مسألة، ومخالفة كل واحد منهما الآخر في مسألة أخرى، وهذا ينفي أن ينسب الاثنان إلى مدرسة واحدة، حتى يكاد المرء يتساءل من كان الأستاذ منهما ومن كان تلميذًا. ولا شك عندي أن كل واحد منهما كان أستاذًا ومعلمًا فيما أولاه من الاهتمام أكثر.

ج ـ أنه إذا كان من الثابت صحبة ابن جني لأبي علي الفارسي قرابة أربعين عام ـ على ما كان بينهما من اتفاق أو اختلاف ـ فإنني أكاد أؤكد أن عبد القاهر الجرجاني لم يلقَ أبا علي يومًا؛ لأنه وإن تكن المصادر لم تذكر

---

(١) الخصائص لابن جني (١/ ١٧)، تحقيق محمد علي النجار، دار الكتاب العربي ـ بيروت.

(٢) الخصائص لابن جني (١/ ٢٠)، تحقيق محمد علي النجار، دار الكتاب العربي ـ بيروت.

تاريخ ميلاد عبد القاهر؛ إلا أنها ذكرت تاريخ وفاته على أنه في عام ٤٧١هـ.

فإذا كانت وفاة أبي علي فيما ترجح غالبية المصادر حصلت قبل عام ٣٧٠هـ؛ فهذا يعني بكل بساطة أن بين وفاة أبي علي ووفاة عبد القاهر ١٠١ سنة، وهذا وحده ينفي احتمال أي لقاء بين الاثنين، ومن هذا نرى أن عبد القاهر لم يكن تلميذًا لأبي علي كما كان ابن جني، ولم يصحبه كما صحبه ابن جني. والذي تذكره المصادر أن عبد القاهر تتلمذ على ابن أخت أبي علي الفارسي، وهو محمد بن الحسين بن عبد الوارث؛ لذلك يكون النحو الذي نحاه الدكتور جعفر، وتبعه فيه الدكتور شحرور وتبناه، والذي ينسب الثلاثة إلى مدرسة واحدة سماها الدكتور جعفر بمدرسة أبي علي الفارسي؛ أمرًا فيه كثير من الغرابة، وفيه كثير من المبالغة. وإن كان هذا الخطأ يمكن أن يقبل من الدكتور شحرور فإنه لا يقبل من الدكتور جعفرٍ بحال من الأحوال.

٢ ـ إن أمرًا واحدًا يجمع بين هؤلاء الأعلام الأربعة وهو (عجمتهم). وليس في (عجمتهم) هذه ما يعيب أيًّا منهم، ولا أعني بهذه الملاحظة أن أنتقص منهم أو أقلل من شأنهم شيئًا، وإن كان ابن جني بالذات قد عانى منها؛ حيث انعكس ذلك على أشعار له فاخر فيها العرب، فهو يقول:

فإن أُصبح فعلمي ... في الورى نسبي
على أني أؤول إلى ... قُرومٍ سادةٍ نُجَبِ
قياصرةٍ إذا أَرَمَّ ... الدهرُ ذو الخُطَبِ

ولا أظن دارسًا للعربية، يمكن أن يباهيها ويتيه عليها بأكثر من ذلك.

ولم تكن (العجمة) يومًا تضع إنسانًا أو ترفعه بعد الإسلام، فقد كان بعض كبار الصحابة (أعاجم) وكانوا أقرب إلى رسول الإسلام من كثيرين ذوي أصلاب عربية عريقة.

ولقد كان بلال الحبشي، وسلمان الفارسي، وصهيب الرومي، على سبيل المثال أقرب إلى محمد ﷺ من أبي جهل وأبي لهب صاحبي الأنساب العربية الأصيلة.

ولكن الأمر عندما يتعلق بوضع قاعدة في اللغة العربية، ثم البناء على هذه القاعدة؛ فإن (العجمة) لا يمكن أن تتبرأ من كل أثر نحمله، ويبقى أبناء اللغة أقدر على فهم دلالاتها وإشاراتها ومجازاتها.. من غيرهم.

وهم أنفسهم كانوا يتعلمون عن العرب بعبارات تدل على غربتهم عنهم. فهذا ابن جني يقول: «دخلت يومًا على أبي علي رَحِمَهُ اللهُ، فقال لي: أين أنت؟ أنا أطلبك، قلت: وما ذاك؟ قال: إنما تقول فيما جاء (عنهم) - أي عن العرب - من (حَوْرِيتَ) فخضنا معًا فلم نحلَّ بطائل منه، فقال: هو من لغة اليمن، ومخالف للغة ابني نزار، فلا ينكر أن يجيء مخالفًا لأمثلتهم»[1].

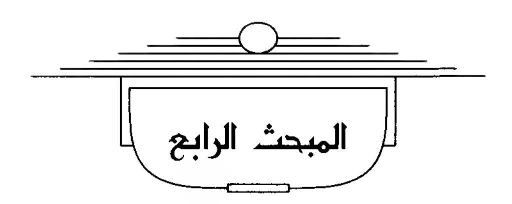
وهذا - إن يعنِ شيئًا - فإنه يعني أن علماء العربية (الأعاجم) قدموا لنا العربية على النهج الأعجمي، ونَحَوْا بها نحوه.

وإذا كان قد ثار بين علماء العربية جدل حول الشواهد التي تصلح للاحتجاج بها في فهم القرآن من آثار العرب وأشعارهم بسبب من فُشُوِّ اللحن فيها، فأجمعوا على عدم الأخذ بالشاهد إلا إذا كان مما قيل قبل ١٥٠هـ، كما اتفق الكوفيون والبصريون معًا على ذلك، وأجمع الثقات منهم على أن الطبقات التي يجوز الاستشهاد بأشعارها من أهل الحضر يجب ألا تتجاوز نفرًا من طبقات المحدثين (ممن ينتسبون في العرب)[2] - فإن الاستشهاد بأربعة فقط، علماء العربية (كلهم أعاجم) ليس بينهم عربي واحد أو (أعجمي خامس) نوع من القصور.

---

(١) الخصائص لابن جني (١/ ٣٨٧)، تحقيق محمد علي النجار، دار الكتاب العربي - بيروت.

(٢) تاريخ آداب العرب، مصطفى صادق الرافعي، تحقيق سعيد العريان (١/ ٣٦٨).



المبحث الرابع

التقليد والتبعية للمناهج الفلسفية الإلحادية الغربية

انتهى طريق التجديد بالعلمانيين إلى السقوط في هاوية التقليد الأعمى والتبعية الكاملة؛ لا لأئمة الهدى وأساطين البلاغة والعلماء الثقات من أهل هذا الدين؛ ولكن لأئمة الكفر والضلال من الماديين والحسيين والعقليين والماركسيين.

وقد بدا واضحًا في كتاباتهم الانبهار الشديد بالحضارة الغربية وتطبيق فرضياتها كأنها حقائق مسلّمة لا تقبل النقاش، فمثلًا[1]:

١ ـ د. نصر أبو زيد: قد اعتنق الهرمينوطيقا الجدلية لجادمر وأراد تطبيقها على القرآن... رغم مصادمتها لأبسط قواعد العقيدة الصحيحة والإيمان بالغيب.

٢ ـ د. محمد أركون: وتطبيقه لنظرية روكش الأمريكي في تقسيم العقليات حسب نظام الإيمانيات واللاإيمانيات إلى عقلية دوغمائية (أرثوذكسية إسلامية) وعقيلة غير دوغمائية.

٣ ـ د. محمد شحرور: اعتنق كل مبادئ الماركسية ولم يكلف نفسه عناء تغيير الأسماء حتى لا ينفضح أمره، فهو يفسر القرآن على أساس صراع التناقضات وهلاك الأكوان... والجدل الداخلي.

---

(١) انظر: تفاصيل هذه النظريات والرد عليها في الباب الثاني، شبهاتهم حول علاقة علم التفسير بعلم العقيدة.




الفَصْلُ الثَّالِث

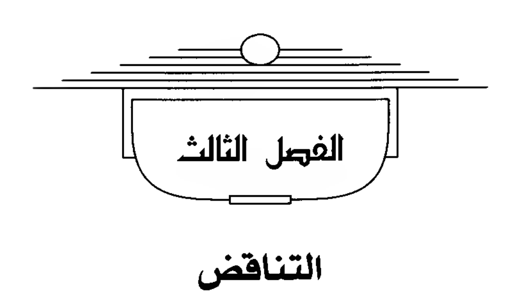
التناقض

المبحث الأول: التناقضات العشماوية.

المبحث الثاني: التناقضات الشحرورية.

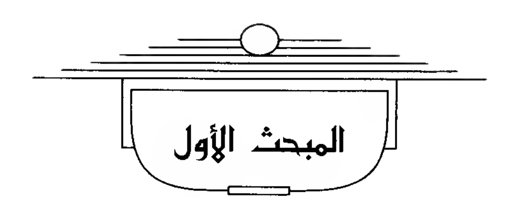
المبحث الثالث: التناقضات الزيدية.



التناقض

إذا نظرنا إلى الجانب التطبيقي لمناهج العلمانيين المزعومة، نجد أنهم قد وقعوا فى تناقضات شديدة ومتعددة أثناء التطبيق مع ما سبق أن قرروه من قواعد جديدة ومعاصرة؛ الأمر الذى من شأنه أن يهدم تلك المناهج، ويؤكد أنها لا تزيد عن كونها أوهامًا لا ترقى للمستوى العلمي ولا الموضوعي حتى في نظر أصحابها.



المبحث الأول

التناقضات العشماوية

المثال الأول: سبق أن ذكرت أن المستشار العشماوي قد قرر قاعدة أصولية خالف بها جمهور المسلمين، وهي أن العبرة بخصوص السبب وليس بعموم اللفظ، وتعدى أقوال العلماء فى هذه المسألة إلى القول بأن الأحكام الشرعية أحكام تاريخية وخاصة بالأفراد الذين نزلتْ فيهم، وهو بذلك يريد نسف التكاليف الشرعية نسفًا.

وإذا نظرنا إلى الجانب التطبيقي لهذه القاعدة عنده نجد أنه مليء بالتناقضات والمغالطات، وقد تكفل الدكتور محمد عمارة بتتبع هذه التناقضات، فقال:

«فإذا جئنا إلى ميدان «التناقضات العشماوية» التي عوّدنا عليها الرجل، ولم يرحمنا منها في أغلب ما طرح من آراء؛ فإننا واجدون في هذا المقام ركامًا هائلًا من التناقضات!

ففيما نشره العشماوي سنة ١٩٨٩م يبدي استعدادًا لقبول قاعدة ومنهاج «عموم اللفظ»، إذا جاءت بعد «خصوص السبب»، ولم تؤد إلى إلغائه... فيقول: «ويكون عموم اللفظ ـ عند التمسك به ـ مقصورًا على المخاطبين بالحكم وحدهم دون سواهم، وإن كان الخطاب لأهل الكتاب اقتصر عليهم وحدهم، ويكون عموم اللفظ ـ مع التمسك به ـ مقصورًا عليهم دون أن يمتد إلى المسلمين. فقاعدة عموم اللفظ ـ حتى مع صحتها ـ لا تلغي خصوص التنزيل؛ إنما هي تجيء بعد بيان سبب التنزيل وتحديد المخاطب بالآية»[1].

فهو هنا يقبل بالقاعدة التي اعتبرها قاعدة فقهية ـ لا علاقة لها بالقرآن

(١) معالم الإسلام، العشماوي (ص٢٠٠).

والسنة والصحابة والتابعين، والتي قال: إنها نشأت في «فترات الظلام الحضاري والانحطاط العقلي»[1].

لكن المفاجأة المذهلة لا بد ستصيب القارئ إذا علم أن هذين الرأيين النقيضين قد وضعهما العشماوي في كتابٍ واحد، وقدمهما معًا إلى قارئه المظلوم!!

المثال الثاني: في تاريخ واحد ـ سنة ١٩٨٩م ـ؛ بل وفي كتاب واحد أيضًا «معالم الإسلام» يقدم العشماوي رأيين متناقضين.

فهو يقبل بعموم الآيات التي نزلت في أهل الكتاب للمسلمين، مثل آية النهي عن الغلو في الدين، ولا يجعلها خاصة بأهل الكتاب، التي نزلت خطابًا ـ لهم ـ ربما لأنه يريد الاستفادة منها في محاربة جماعات الغلو الإسلامي! فيقول: «وفي خطاب أهل الكتاب ـ بالقرآن ـ ما قد يعتبر مثلًا للمؤمنين، ﴿قُلْ يَٰٓأَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ لَا تَغْلُوا۟ فِى دِينِكُمْ غَيْرَ ٱلْحَقِّ﴾ [المائدة: ٧٧]»[2].

لكنه بعد ثلاث صفحات من ذات الكتاب، يرفض أن يعمم تحذير القرآن لأهل الكتاب من عدم الحكم بما أنزل الله، لأنه لا يريد للمسلمين الحكم بالقرآن؟! ـ فيقول: «ومؤدى الرأي الصحيح ـ الصادر عن النبي ﷺ، وعن المفسرين العمد الثقات ـ أن آيات القرآن ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْكَٰفِرُونَ... ٱلظَّٰلِمُونَ... ٱلْفَٰسِقُونَ﴾ [المائدة: ٤٤، ٤٥، ٤٧] إنما نزلت في أهل الكتاب... وليس لأمة الإسلام منها شيء، ولا يُخاطب بها حاكم مسلم أو شعب مسلم أو فرد مسلم»[3].

وفي سنة ١٩٨٩م يبدي العشماوي مرونة في قبول عموم «الأحكام الأخلاقية»؛ فما نزل منها من أهل الكتاب يقبل تعميمه على المسلمين ـ [ولاحظ أنه لم يشر إلى قبول تعميم ما نزل للمسلمين على غيره!!] ـ ويحكم بانتفاء «العقل» على من لا يقبل هذا «العموم».. فيقول: «إن الأحكام الأخلاقية في القرآن (ولو كانت لغير المسلمين) يمكن أن تكون مثلًا يتبعه

(١) المرجع السابق (ص٦٤).
(٢) المرجع السابق (ص٥٦).
(٣) المرجع السابق (ص٦٠).

المسلمون... ولا بأس يجعلها مثلًا يحتذى... وخاصة أن الناس عمومًا تتبع القواعد الأخلاقية والمثل الإنسانية مهما كان مصدرها ومهما يكن شخص قائلها، ولا يمكن أن يقول عاقل: إنه يتعين علينا أن نخالف أخلاقيات رفيعة أو مثاليات سامية؛ لأن غيرنا يتبعها، أو لأن غيرنا قائل بها سائر عليها...»[1].

فهو يقبل تعميم الأحكام الأخلاقية التي نزلت في أهل الكتاب على المسلمين، معتبرًا ذلك من مقتضى العقل.

لكنه - في سنة ١٩٩٢م - ربما مع تصاعد حدة انقلابه على الإسلام وشريعته يرفض أي «عموم»، حتى في «النظم الأخلاقية»، وذلك عندما يشدد على أن «كل آيات القرآن نزلت على الأسباب - أي الأسباب تقتضيها - سواءً تضمنت حكمًا شرعيًّا أم قاعدة أصولية أم نظم أخلاقية»[2].

المثال الثالث: يقطع العشماوي بأن «الشريعة إنما ارتبطت بالواقع، ودارت فيه، وتناسجت به، تأخذ منه عوائده وأعرافه، وتُحكم قواعدها على أسباب منه، وتُلاحق أحكامها تطوره»[3].

فالأصل هو «الواقع» والشريعة مرتبطة به، وأسباب الواقع هي التي تُحْكم قواعد الشريعة... ثم لا يلبث الرجل أن يقول: «لقد استهدفت الشريعة تغيير ظروف المجتمع وتبديل روابطه وتجديد علاقاته... وأدت إلى تغيير شامل في الروابط الاجتماعية وإلى تبديل كامل في علاقات الناس بعضهم ببعض وبالكون»[4].

فكيف يكون الواقع هو الأصل الذي أحكم قواعد الشريعة... وتكون هذه الشريعة - وهي فرع - قد غيرت الواقع الأصل وبدلته تبديلًا كاملًا؟!..

---

(١) المرجع السابق (ص١٨٩).

(٢) جوهر الإسلام، العشماوي (ص١٢٨).

(٣) أصول الشريعة، العشماوي (ص٩٣).

(٤) أصول الشريعة، العشماوي (ص١٧٧).

ويقول: «أما محمد ﷺ فقد قال عن نفسه: **«أنا نبي الرحمة»**[1]، كما قال: **«بعثت لأتمم مكارم الأخلاق»**[2] فرسالة محمد ﷺ ليست كرسالة موسى رسالة تشريع، إنما هي رسالة رحمة ورسالة أخلاق أساسًا، بحيث يُعد التشريع صفة تالية، وثانوية، وغير أساسية.

إن في القرآن ستة آلاف آية، ما يتضمن منها أحكامًا للشريعة «أو تشريعات» في العبادات أو في المعاملات ـ لا يصل إلى سبعمائة آية، منها حوالي مائتي آية فقط هي التي تقرر أحكامًا للأحوال الشخصية والمواريث أو للتعامل المدني أو الجزاء الجنائي؛ أي إن الآيات التي تُعد تشريعات (قانونية) للمعاملات هي مجرد جزء واحد من ثلاثين جزءًا من آيات القرآن، ٢٠٠/ ٦٠٠٠ بعضها منسوخ ولا يعمل به؛ أي إن الأحكام السارية أقل من واحد على ثلاثين، وعلى وجه التحديد ٨٠ آية؛ أي ٨٠/ ٦٠٠٠ = ١/ ٧٥»[3].

ثم يناقض نفسه فيقول: «جاء محمد ﷺ برسالته والإنسان على ما صار إليه؛ فبدأ بالقرآن بعثه، وكان القرآن تشريعًا كاملًا؛ في الدين والدنيا، للفرد والمجتمع، للحاكم والمحكوم، يعمل على ربط كل أفعال الإنسان بالله سبحانه ليجمعها كلها إلى هدف واحد يساكن به الكون وتناغم منه الحياة وتؤمن فيه الناس وتصادق عليه الذات، حتى تكون في ذاتها ـ ومع الكل ـ وحدة واحدة، ثم لتكون كلها عبادة، مصداقًا لقوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ [الذاريات: ٥٦]. فالعبادة ليست مقصورة على أداء الفروض الدينية، وإنما هي ـ في أسمى حالاتها ـ حسن التوافق والتصادق مع الذات ومع الناس ومع الحياة ومع الله.

تلك هي رسالة محمد، بها: جلاء فكرة الله، وبيان حقيقة الإنسان، وهدفها: ربط الإنسان بالله، ليستمد اليقين منه، وربط فعاله به، لتتحول حياته

---

(١) أخرجه مسلم، كتاب الفضائل، باب في أسمائه ﷺ (٤/ ١٨٢٨ ـ ١٨٢٩) عن أبي موسى الأشعري رضي الله عنه.

(٢) أخرجه الحاكم في المستدرك (٢/ ٦٧٠).

(٣) الإسلام السياسي، محمد سعيد العشماوي (ص٥٤)، مكتبة مدبولي الصغير، الطبعة الرابعة، ١٤١٦هـ ـ ١٩٩٦م.

إلى عبادة خالصة، لكن الإنسان، لغلبة الضلال على ذاته، وغلبة الضلال على عقله، لم يفهم من رسالة محمد ما أراد له فهمه، ففصل الله عنه نفسه، وفصم الدين عن الدنيا»[1].

ويقول في موضع آخر: «فآيات القرآن قد تضمنت بيان أصول العقيدة وأركان الدين ونظام العبادة وحدود الشريعة وأحكام المعاملات، وبذلك شملت تنظيمًا لأغلب مناشط الإنسان إن لم يكن جميعها، وإلى جوار آيات القرآن تقوم السنة، وهي تتكون من أفعال النبي وأقواله فيما يتصل بالدين والشريعة... فنصَّت الآيات والأحاديث على أحكام الحرب والسلام، والزواج والطلاق، والميراث والوصية، والبيع والشراء، وما إلى ذلك من كافة المناحي التي تنتظم فيها حياة الجماعة المحكومة... لقد اقتصرت آيات القرآن في العهد المكي، على ما يتعلق بالدين، أما في العهد المدني فإنها تضمنت ـ إلى جانب الدين ـ بيانًا للشريعة، وهي ـ بلغة العصر ـ القانون الذي يحكم علاقة الناس بالدولة وعلاقاتهم ببعض»[2].

إن المستشار يقول القول في موضع ثم ينقضه في موضع آخر، فهل القرآن عنده كان تشريعًا كاملًا في الدين والدنيا للفرد والمجتمع للحاكم والمحكوم، وقانونًا يحكم علاقة الناس بالدولة وعلاقاتهم ببعض، أم هو لا يحتوي من الأحكام التشريعية إلا قليلًا؟

وهل رسالة النبي ﷺ شاملة أحكام المعاملات التي تنظم جميع مناشط حياة الإنسان وكافة المناحي التي تنتظم فيها حياة الجماعة المحكومة؟

---

(١) ضمير العصر (ص٤٣ ـ ٤٤)، الطبعة الثانية، دار سينا، ١٩٩٢م، وطبعته الأولى ١٩٦٧م، سقوط الغلو العلماني (ص٢٠٦ ـ ٢٠٧).

(٢) حصاد العقل، العشماوي (ص٣٩، ٦٤)، سقوط الغلو العلماني، د. محمد عمارة (ص٢٠٧).



المبحث الثاني

التناقضات الشحرورية

المثال الأول: ادعى د. شحرور أن الجنة والنار لم توجدا بعدُ وأنهما سوف يخلقان بعد الانفجار الكوني الهائل الذي سيدمر هذا الكون وسينشأ على أنقاضه كون آخر[١].

وهو مع تقريره لهذه النظرية المادية المصادمة لأصول العقيدة الصحيحة وغير الموافقة لظاهر القرآن تراه يقع في تناقض عجيب في الكتاب نفسه؛ حيث ذكر أن النبي ﷺ عندما أسري به رأى بعينيه جنة المأوى، وأكد أنه رأى آيات ربه حقيقة ولم يزغ بصره، وأكد حقيقة ما رآه.

وعلى هذا الأساس ساق تفسيرًا كاملًا لسورة النجم.

أما كيفية رؤية النبي ﷺ للجنة والنار يقظةً كما أكد بنفسه أنه لم يكن تائهًا ولا ضالًّا؛ بل كان رشيدًا، مع أنهما لم يوجدا بعد؛ فهذا سر لا يعرفه إلا الدكتور المهندس الذي يخرج علينا كل يوم بالأعاجيب.

فهو يقول تحت عنوان «الجنة والنار»: «لم توجدا بعد واستقرار النقيضين فيهما، الجنة والنار؛ ستظهران على أنقاض هذا الكون. هناك قول شائع جدًّا، وبنفس الوقت خاطئ جدًّا بأن الجنة والنار أي جنة المتقين ونار الكافرين موجودتان الآن وأنهما تنتظران يوم البعث، وهذا غير صحيح طبقًا للنص القرآني؛ حيث إن الجنة والنار ستشكلان على أنقاض هذا الكون بعد النفخة الأولى، وحتى يحين وقت النفخة الثانية الذي سيحصل فيها البعث، تكون الجنة والنار جاهزتين»[٢] اهـ.

---

(١) انظر: الكتاب والقرآن (ص٢٣٤). (٢) المرجع السابق (ص٢٣٦).

ثم قال: «لنورد الآن الأدلة على أن الجنة والنار لم توجدا بعد، وإنما ستوجدان على أنقاض هذا الكون بين الطفرة الأولى «تغير الصيرورة عند النفخة الأولى للصور» وبين الطفرة الثانية «النخفة الثانية للصور»:

- ﴿يَوْمَ تُبَدَّلُ ٱلْأَرْضُ غَيْرَ ٱلْأَرْضِ وَٱلسَّمَٰوَٰتُ وَبَرَزُواْ لِلَّهِ ٱلْوَٰحِدِ ٱلْقَهَّارِ﴾ [إبراهيم: ٤٨].

- ﴿وَنُفِخَ فِي ٱلصُّورِ فَصَعِقَ مَن فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَن فِي ٱلْأَرْضِ إِلَّا مَن شَآءَ ٱللَّهُ ثُمَّ نُفِخَ فِيهِ أُخْرَىٰ فَإِذَا هُمْ قِيَامٌ يَنظُرُونَ﴾ [الزمر: ٦٨].

- ﴿وَقَالُواْ ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ ٱلَّذِي صَدَقَنَا وَعْدَهُۥ وَأَوْرَثَنَا ٱلْأَرْضَ نَتَبَوَّأُ مِنَ ٱلْجَنَّةِ حَيْثُ نَشَآءُ فَنِعْمَ أَجْرُ ٱلْعَٰمِلِينَ﴾ [الزمر: ٧٤].

ثم قال: «لقد دلت الآيات الواردة أعلاه على أن سيحصل تبديل في السموات والأرض؛ أي سيكون هناك سموات وأرض جديدة بقوانين مادية جديدة بقوله: ﴿يَوْمَ تُبَدَّلُ ٱلْأَرْضُ غَيْرَ ٱلْأَرْضِ﴾ [إبراهيم: ٤٨]، وقوله: ﴿وَعَرَضْنَا جَهَنَّمَ يَوْمَئِذٍ لِّلْكَٰفِرِينَ عَرْضًا﴾ [الكهف: ١٠٠]؛ وهنا يجب أن نفهم قوله: ﴿عَرْضُهَا ٱلسَّمَٰوَٰتُ وَٱلْأَرْضُ﴾ [آل عمران: ١٣٣]، فلفظة (عرضها) جاءت من (عرض)، ومنها جاء العرض والمعرض والأعراض، فنقول هنا: عرض عسكري، فعرض الشيء هو إظهاره بشكل جلي، وهكذا نفهم ﴿وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا ٱلسَّمَٰوَٰتُ﴾ [آل عمران: ١٣٣]، أي إن السموات والأرض الجديدة هي المكان الذي سنعرض فيه الجنة أو هي عين عرض الجنة، وكذلك النار بقوله: ﴿وَعَرَضْنَا جَهَنَّمَ﴾.

وهنا يجب أن لا نفهم أن عرضها السموات والأرض على أساس أن العرض هو البعد الأصغر والطول هو البعد الأكبر.

المثال الثاني: أسس د. شحرور كتابه على أساس نظرية جديدة للتفريق بين القرآن والكتاب... إلخ. فزعم أن القرآن هو كتاب الوجود المادي والتاريخي وليس فيه أحكام؛ ولذا فإن المسئولين عن تأويله هم العلماء ولا دخل للفقهاء في ذلك، ولذا قال عن القرآن: ﴿هُدًى لِّلنَّاسِ﴾ [البقرة: ١٨٥][1].

---

(١) الكتاب والقرآن (ص٩١).

أما آيات الأحكام فهي المختصة بالفقهاء؛ ولذا قال: ﴿هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ﴾.

والتناقض ظاهر في كلامه؛ حيث هدم نظريته بنفسه؛ لأنه يدعي أن الكتاب إذا جاء معرفًا فهو يعني كل المصحف، وإذا جاء نكرة عني جزءًا منه. وهو يقول: إن أم الكتاب؛ أي الجزء المحكم؛ أي آيات الأحكام؛ هي جزء من الكتاب وليس كله، رغم أن الآية التي يستدل بها: ﴿الٓمٓ ۝ ذَٰلِكَ ٱلْكِتَٰبُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ﴾ [البقرة: ١، ٢].

والكتاب هنا معرفة؛ أي كل الكتاب بما فيه «القرآن وتفصيل الكتاب ـ بزعمه» هدى للمتقين.

وقال في نفس الصفحة: «لذا قال عن القرآن: ﴿كِتَٰبٌ أَنزَلْنَٰهُ مُبَارَكٌ فَٱتَّبِعُوهُ وَٱتَّقُوا۟ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ﴾» [الأنعام: ١٥٥].

والآية في سياق الحديث عن الأحكام: ﴿قُلْ تَعَالَوْا۟ أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبُّكُمْ عَلَيْكُمْ﴾، وهذه أحكام؛ فلزم أن تكون الآية في الامتنان بإنزال الكتاب الذي يحوي أحكامًا؛ وبالتالي تناقض هذا مع قوله: إن هذه الآية تتكلم عن القرآن بالمعنى الذي يريده.

يقول الدكتور محمد شحرور: «قلنا: إن أم الكتاب هي مجموعة الآيات المحكمات ﴿مِنْهُ ءَايَٰتٌ مُّحْكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ﴾ [آل عمران: ٧]، وهي الكتاب المحكم الذي قال عنه: ﴿الٓر كِتَٰبٌ أُحْكِمَتْ ءَايَٰتُهُۥ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِن لَّدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ﴾ [هود: ١]، وهي التي خضعت للتطور وللتدرج وللناسخ والمنسوخ ولا تحمل صفة الأزلية، وهي التي تلازم فيها الإنزال والتنزيل ولا يوجد فيها ﴿يَمْحُوا۟ ٱللَّهُ مَا يَشَآءُ وَيُثْبِتُ وَعِندَهُۥٓ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ﴾ [الرعد: ٣٩][(١)].

ويقول: «إن حدود الله في أمّ الكتاب لا يوجد فيها ناسخ ومنسوخ، وتجاوزها يعرّض صاحبها للعقوبة الإلهية، ويمكن أن يكون الناسخ والمنسوخ في الحدود العينية فقط كحد الزنا، فجاء حد الزنا في الآية رقم ٢ في سورة النور، وهذا الحد ناسخ للآيتين رقم (١٥، ١٦) في سورة النساء وهما:

---

(١) الكتاب والقرآن (ص١٤٠).

﴿وَٱلَّٰتِي يَأۡتِينَ ٱلۡفَٰحِشَةَ مِن نِّسَآئِكُمۡ فَٱسۡتَشۡهِدُواْ عَلَيۡهِنَّ أَرۡبَعَةٗ مِّنكُمۡۖ فَإِن شَهِدُواْ فَأَمۡسِكُوهُنَّ فِي ٱلۡبُيُوتِ حَتَّىٰ يَتَوَفَّىٰهُنَّ ٱلۡمَوۡتُ أَوۡ يَجۡعَلَ ٱللَّهُ لَهُنَّ سَبِيلٗا﴾ [النساء: ١٥].
لذا قال: ﴿مَا نَنسَخۡ مِنۡ ءَايَةٍ أَوۡ نُنسِهَا نَأۡتِ بِخَيۡرٖ مِّنۡهَآ أَوۡ مِثۡلِهَآۗ أَلَمۡ تَعۡلَمۡ أَنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيۡءٖ قَدِيرٌ﴾ [البقرة: ١٠٦].

إن كلام الدكتور فيه تناقض واضح، فهو يقول: إن حدود الله في أُمّ الكتاب لا يوجد فيها ناسخ ومنسوخ، ويقول بوجود ناسخ ومنسوخ في الحدود العينية فقط، وهو قد جعل الحدود من أُمّ الكتاب.

المثال الثالث: أصرّ د. شحرور إصرارًا عجيبًا على تقليد علماء المادية والإلحاد، أو علماء التكنولوجيا والطبيعة وغيرها، وأطلق عليهم ـ تطوعًا وبدون أي طلب منهم[1] ـ أوسمة إلهية فقال: العلماء الربانيون.

وادعى أن هؤلاء هم الذين يملكون أدوات الاجتهاد والتأويل الصحيح للقرآن، وهذه القواعد ذكر أنها ستة، وقال عنها: «لا يقوم تفسير ولا تأويل بدونها».

وضع د. شحرور ستة قواعد للتأويل[2]، وادعى أنه لا يمكن تأويل القرآن بدونها، وهي:

١ ـ التفسير باللسان العربي على أسس خمسة، منها فقه اللغة العربية.

٢ ـ فهم الفرق بين الإنزال والتنزيل مثلما حدده هو وفهمه.

٣ ـ فهم معنى الترتيل وغيرها.

ثم ذكر أن السلف لم يستطيعوا أن يؤوِّلوا القرآن؛ لأن معارفهم كانت متخلفة، فلم يقدموا للناس إلا الوهم والخرافة ولا يستحقون أن نسميهم: «العلماء الربانيون».

أما العلماء الربانيون الحقيقيون فهم داروين، ونيوتن، وآينشتين وغيرهم؛

---

(١) يقول أ. أحمد عمران: «رحم الله صكوك الغفران التي لم تكن تعطى إلا بعد رغبة شديدة من طالبها».

(٢) الكتاب والقرآن (ص١٨٠ ـ ١٨١).

لأنهم هم الذين شرحوا الأسس العلمية وقدموا للناس الاختراعات التي سهلت الحياة؛ وبذلك فقد وقع صاحب القراءة المعاصرة في تناقض عجيب، فهو لم يذكر لنا متى تعلم آينشتين وداروين وفرويد و... قواعد اللغة العربية التي هي من شرائط التأويل، ومتى كتبوا الكتب في معنى الترتيل، ومعنى الإنزال والتنزيل، وكيف يكون ربانيًّا من ينكر الإله؟ وكيف يؤول القرآن من ينكر وجوده أصلًا ويدعي أنه من قول محمد ﷺ؟

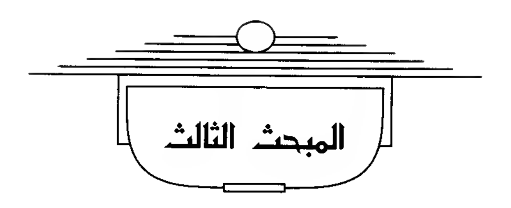
المثال الرابع: تناقض د. شحرور في معنى التسبيح:

سطرّ د. شحرور صفحات ليثبت فيها أن التسبيح بمعنى التنزيه هو قول قد مضى زمانه، وأن التسبيح في القرآن هو قانون «صراع المتناقضات» في تعبير القرآن؛ ولأن صراع المتناقضات سوف يختفي بالانفجار الكوني الهائل الذي سيدمر العالم؛ فإنه لا تسبيح في الآخرة.

ثم فاجأنا بعودة التسبيح إلى معناه المعروف ووجوده في الجنة، فقال في (ص٢٤٧): «فالتسبيح في اليوم الآخر هو تسبيح شكر لا تسبيح وجود. وهكذا فإن طبيعة المادة وتركيبها في الكون الجديد تسمح برؤية الله ﷻ، حيث تسبيح العاقل في اليوم الأخير هو تنزيه عاقل لله»[1].

---

(١) المصدر السابق (ص٢٤٧).



المبحث الثالث

التناقضات الزيدية

المثال الأول: يقول د. نصر: «إن التأويل الذي لا يعتمد على التفسير ـ وقد شرح التفسير أنه العلم بأسباب النزول، المكي والمدني، والروايات الواردة في تفسيرها، والتحليل اللغوي للكلمات وغريب الألفاظ ـ هو التأويل المستكره المرفوض والمكروه. فالاستنباط لا يعتمد على مجرد «التخمين» ولا على إخضاع النص لأهواء المفسرين وأيدلوجيته مهما كانت النوايا حسنة، وإنما لا بد أن يستند الاستنباط إلى حقائق النص من جهة، وإلى معطياته اللغوية من جهة أخرى، ثم لا بأس بعد ذلك من الانتقال من الدلالة إلى المغزى دون القفز مباشرة إلى مغزى يتعارض مع دلالة النص»[1].

وقد نقل هذا الكلام هادمًا به ما قرره قبل ذلك بصفحتين من أن:

١ ـ التأويل هو علاقة مباشرة بموضوع، ولا يحتاج إلى الوسيط الذي يحتاجه التفسير وينطلق منه وهو النص اللغوي[2].

٢ ـ قرر في موضع سابق أن التأويل المنتج لا يبدأ من المعطى اللغوي للنص، ولكن يبدأ من أفق القارئ الذي يتوجه لقراءة النص[3].

فالتأويل الذي لا يبدأ من معطيات النص اللغوية هو تخمين مستكره مرفوض، وفي نفس الوقت التأويل المنتج هو الذي لا يبدأ من المعطى اللغوي للنص، «وكأنك يا أبو زيد ما غزيت».

المثال الثاني: يقول: «اكتشاف دلالات جديدة للنصوص لا يعني إسقاط

(١) مفهوم النص (ص٢٣٥). (٢) النص اللغوي (ص٢٣٢).
(٣) انظر: الشبهة الأولى من الفصل الثاني.

الدلالات التي اكتشفت قبل ذلك من هذه النصوص»[1].

ناقض الدكتور نفسه حين نادى بنفي المفاهيم التاريخية وعارض تثبيت المعنى الديني؛ حيث قال: «إذا كانت اللغة تتطور بتطور حركة المجتمع والثقافة فتنتج مفاهيم جديدة، أو تطور دلالات ألفاظها للتعبير عن علاقات أكثر تطورًا؛ فمن الطبيعي بل والضروري أن يعاد فهم النصوص وتأويلها بنفي المفاهيم التاريخية والاجتماعية الأصلية وإحلال المفاهيم المعاصرة والأكثر إنسانية وتقدمًا مع ثبات مضمون النص»[2].

ويقول: «ومن غير الطبيعي أن يصر الخطاب الديني في بعض اتجاهاته على تثبيت المعنى الديني عند العصر الأول رغم تجاوز الواقع والثقافة في حركتها لتلك التصورات الأسطورية»[3].

كلامه واضح (نفي المفاهيم - إحلال - إنكاره تثبيت المعاني الدينية. . .).

المثال الثالث: يدعي د. نصر أبو زيد أن النص ليس له دلالة ذاتية، وأنه يستحيل أن يدعي أحد أن فهمه مطابق للدلالة الذاتية للنص.

ثم يناقض نفسه فيقول: «ومع العلم بهذه العلوم وإجادتها - يقصد علوم اللغة والعلوم الدينية، وقد شرح ذلك في أول الصفحة - يصبح القارئ قادرًا على اكتشاف دلالة النص، وبها ينتقل من مرتبة القارئ ويصبح مفسرًا»[4].

المثال الرابع: من التناقض العجيب أن د. نصر قد نقل قولًا للزركشي فيه أن معاني القرآن لا تتكشف لمن في قلبه بدعة أو هوى أو غير متحقق الإيمان[5]، مستدلًّا به على صحة رأيه في التأويل، وأنه الوصول إلى بواطن المعاني والحقائق التي تخفيها الألفاظ.

ولا أدري هل يعتمد على استغفال القراء أم يخادع نفسه فيدعي الإيمان

---

(١) مفهوم النص (ص٢٤٠).
(٢) نقد الخطاب الديني (ص١٠٢).
(٣) المصدر السابق (ص٢٠٧).
(٤) مفهوم النص (ص٢٣٧).
(٥) البرهان للزركشي (٢/ ١٨٠).

بعد أن أنكر الوحي، والعرش، والكرسي، وانتقص الشريعة، وكذب القرآن وادعى فيه وجود الكذب والأساطير... إلخ.

فبأي منظور، وبأي عقل ينقل ويسطر بنفسه شروط المفسر والمؤول مستدلًّا بها وهو أبعد الناس عنها؟!!

الخاتمة

أحمد الله تعالى على انتهائي كما حمدته في ابتدائي، وأصلي وأسلم على البشير الهادي وعلى آله وصحبه .

وبعد:

فقد اجتمع لي في رحلة البحث جملة من النتائج المهمة، منها :

أولًا: شمول الشريعة المطهرة، وصلاحية القرآن الكريم لكل زمان ومكان، وهذا وإن كان عقيدة راسخة في قلبي أدين بها من قبل شروعي في البحث، إلا أنني ازددت بها يقينًا، كما أنني تيقنت من أنه لا يصلح لكل زمان ومكان إلا القرآن، فمهما استحدث الناس من شرائع فإنها تتسم بالنقص والقصور وتنتهي بانتهاء أصحابها ومصالحهم، أما شريعة القرآن الكريم وأحكامه فإن الكمال والخلود من صفاتهما ومقوماتهما.

ثانيًا: استحالة الجمع أو التقريب بين العلمانية والإسلام؛ لأن العَلمانية مضادة للأديان عمومًا وللإسلام خصوصًا، حتى لو تشدق أصحابها بالشعارات الإسلامية، فادعاء البعض وجود «علمانية إسلامية» هو بمثابة القول بوجود «إلحاد إسلامي».

ثالثًا: اتجاه العَلمانيين لتفسير كتاب الله ليس عن توجهٍ صادق لدراسته والاهتداء بنوره، وإنما هي محاولة لـ«علمنة الإسلام» أي تفريغ القرآن من محتواه، لهدم أكبر عقبة تحول دون نشر الأفكار العلمانية في المجتمعات الإسلامية، وهي القرآن الكريم، و«علمنة الإسلام» هذه هي جزء من خطة عامة تشمل علمنة جميع نواحي الحياة من سياسة واقتصاد وتعليم وغيرها.

رابعًا: رفع شعارات العصرانية وتجديد الخطاب الديني؛ ما هي إلا أقنعة خادعة لإخفاء الأهداف الحقيقية لهدم هذا الدين؛ حيث ظهر أثناء

البحث أنهم ليسوا مجددين ـ كما يدعون ـ؛ بل ناقلين لآراء الفرق الضالة المنتسبة للإسلام من معتزلة وباطنية أحيانًا، أو للآراء الماركسية والمادية في كثير من الأحيان.

خامسًا: بعد دراسة أقوال العلمانيين في التفسير ظهر أنهم قد نقلوا أسس المناهج الماركسية والمادية؛ فإنه لا يوجد أي تناسب بين الموضوع المراد بحثه ـ وهو القرآن الكريم ـ وبين المنهج المتبع؛ حيث إن هذه المناهج قائمة على إنكار وجود الإله وإنكار ما وراء المادة، وأما تفسير القرآن الكريم فهو قائم على الإيمان بوجود الله سبحانه وإمكانية الوحي، وما يترتب على ذلك من الإيمان بالغيب والملائكة والجنة والنار ونحو ذلك؛ أي إن الموضوع خارج نطاق المنهج، وهذا يسقط كلامهم من حيز المنهجية العلمية والموضوعية إلى اللامنهجية واللاموضوعية.

سادسًا: أطروحات العلمانيين حول تفسير القرآن الكريم ـ بفرض صحتها ـ لا ترقى أبدًا لتكون منهجًا متكاملًا بديلًا عما وضعه المتقدمون، بل هي لا تزيد عن كونها وجهات نظر متفرقة مفتقرة للأدلة والضوابط.

سابعًا: بعد الاطلاع على السيرة الذاتية للعلمانيين المذكورين في البحث تبين ما يلي:

١ ـ عدم تخصص أي منهم في التفسير.

٢ ـ عدم تحصيلهم لأدوات المفسر.

٣ ـ علاقتهم الوثيقة بالماركسية والشيوعية، وتأكد ذلك باستخدامهم نفس المصطلحات والدعوة إلى نفس الأفكار.

وعليه فإنهم ليسوا أهلًا لتفسير كتاب الله، ولا يقبل منهم ذلك لافتقارهم لشروط المفسر، وينبغي الأخذ على أيديهم ومنعهم من التصدي لهذا الأمر، سواء بالكتابة والنشر أم بعقد المؤتمرات والندوات، حمايةً للدين، وأسوةً بمنع غير المتخصصين في الطب مثلًا من التصدي للعلاج، أو بمنع غير المتخصصين من تشييد المباني والجسور، فإن كان في هذا المنع حماية

للأبدان من حصول ضرر دنيوي، فإن في منع العلمانيين من الإضلال حمايةً للأديان من حصول أي ضرر دينيٍّ أخروي.

ثامنًا: إن من واجب العلماء ـ الذين أخذ الله به عليهم الميثاق ـ أن يتصدوا لتلك الشبهات بالنقض فيسارعوا بتبيين الحق في كل مسألة يثيرها هؤلاء، على صفحات الكتب والصحف والمجلات، وفي وسائل الإعلام المرئية والمسموعة، وأن يهتموا بتعليم الدين الصحيح للعامة، وألا يقصروا علمهم على طلابهم الجامعيين.

تاسعًا: من أساليب العلمانيين في التضليل عن طريق التفسير:

ـ تعميم أمر خاص.

ـ تخصيص أمر عام.

ـ التلاعب بمعاني النصوص.

ـ الكذب والتدليس بإطلاق ألفاظ على غير معانيها.

ـ نسبة أقوال إلى من لم يقلها.

ـ كتمان نص أصلي أو أقوال صحيحة في المسائل المطروحة.

ـ كثرة عرض الصحيح من الأقوال أو دراسة الكتب المعتمدة ـ كالإتقان والبرهان ـ لاستدراج الناس إلى الثقة والطمأنينة، ثم عرض الباطل فيقبل دون تفكيرٍ أو نظر.

عاشرًا: المنهج المقترح للتصدي للضلالات العلمانية في التفسير هو:

١ ـ اليقظة التامة عند فحص أفكارهم ومناقشتها، ويكون ذلك بتجزئة الأفكار إلى عناصرها، والبحث عن جذورها، وعدم قبولها جملة واحدة أو رفضها جملة واحدة، وهذه الطريقة تظهر زيف تعميماتهم الفاسدة، أو تخصيصاتهم المريضة، والحذر أثناء ذلك من الاغترار بكثرة العناصر الصحيحة.

٢ ـ عدم قَبول الأحكام التقريرية التي يقدمها العلمانيون على أنها حقائق مسلَّمة، وإن تسترت باسم العلم التجريبي الحديث، والتجديد، ومناهج البحث المنطقي، وعلم اللسانيات الحديث، فالتستر بهذه الألفاظ من وسائل التزييف

التي مهروا فيها، والبحث يثبت كذب ما ادعوه، فالعلم السليم يستحيل أن يناقض النقل الصحيح.

٣ ـ الحذر من التأثر بكثرة الصحيح المعروض في كتب العلمانيين، وذلك:

ـ لأنه غير مقصود في ذاته؛ بل هو وسيلة لكسب الثقة وتخدير المشاعر.

ـ لأن العقيدة الصحيحة مبنية على التسليم والقبول، أما الإيمان ببعض والكفر ببعض غير مقبول في الإسلام.

ـ لأن ما يرفضه العلمانيون يقع موقع الجذر من شجرة الإيمان، والأساس من البناء الإسلامي، فلا يمكن أن يعتبر سقطة أو زلة مغتفرة بسبب وجود عناصر أخرى صحيحة.

وأخيرًا: العمل بوصية أمير المؤمنين عمر بن الخطاب رضي الله عنه المفهومة من قوله: «تنقض عرى الإسلام عروة عروة حين ينشأ في الإسلام من لا يعرف الجاهلية»، والمقصود هو الاهتمام بإعطاء الشباب المسلم فكرة عن المذاهب الإلحادية، وأسسها، وما تدعو إليه، من وجهة نظر الإسلام، وذلك بعد ترسيخ الإيمان في قلوبهم، ليكون بمثابة الوقاية لهم من الخديعة التي يقوم بها دعاة هذه المذاهب.

سُبْحَانَ رَبِّكَ رَبِّ الْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ

وَسَلَامٌ عَلَى الْمُرْسَلِينَ

وَالْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ

الفهارس



فهرس الآيات

م	طرف الآية	رقم الآية	الصفحة
	سورة الفاتحة		
١	﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ ۝٥ ٱهْدِنَا ٱلصِّرَٰطَ ٱلْمُسْتَقِيمَ ۝٦﴾	٥ ـ ٦	٢٠٣
	سورة البقرة		
٢	﴿خَتَمَ ٱللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ وَعَلَىٰ سَمْعِهِمْ ۖ وَعَلَىٰٓ أَبْصَٰرِهِمْ غِشَٰوَةٌ ۖ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ ۝٧﴾	٧	٤٢٠
٣	﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱعْبُدُوا۟ رَبَّكُمُ ٱلَّذِى خَلَقَكُمْ﴾	٢١، ٢٣	٥٣٠
٤	﴿فَإِن لَّمْ تَفْعَلُوا۟ وَلَن تَفْعَلُوا۟ فَٱتَّقُوا۟ ٱلنَّارَ ٱلَّتِى وَقُودُهَا ٱلنَّاسُ وَٱلْحِجَارَةُ ۖ أُعِدَّتْ لِلْكَٰفِرِينَ ۝٢٤﴾	٢٤	٢٤٠
٥	﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَٰٓئِكَةِ ٱسْجُدُوا۟ لِءَادَمَ فَسَجَدُوٓا۟ إِلَّآ إِبْلِيسَ أَبَىٰ وَٱسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ ٱلْكَٰفِرِينَ ۝٣٤﴾	٣٤	٢٣٩
٦	﴿وَقُلْنَا يَٰٓـَٔادَمُ ٱسْكُنْ أَنتَ وَزَوْجُكَ﴾	٣٥	٥٥٨
٧	﴿فَأَزَلَّهُمَا ٱلشَّيْطَٰنُ عَنْهَا﴾	٣٦	٥٧٨
٨	﴿وَأَقِيمُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ﴾	٤٣، ٨٣	٢٧٦، ٣١٥، ٥٤٠
٩	﴿وَإِذْ وَٰعَدْنَا مُوسَىٰٓ أَرْبَعِينَ لَيْلَةً ثُمَّ ٱتَّخَذْتُمُ ٱلْعِجْلَ مِنۢ بَعْدِهِۦ وَأَنتُمْ ظَٰلِمُونَ ۝٥١﴾	٥١	٤٢٠
١٠	﴿وَظَلَّلْنَا عَلَيْكُمُ ٱلْغَمَامَ وَأَنزَلْنَا عَلَيْكُمُ ٱلْمَنَّ وَٱلسَّلْوَىٰ ۖ كُلُوا۟ مِن طَيِّبَٰتِ مَا رَزَقْنَٰكُمْ ۖ وَمَا ظَلَمُونَا وَلَٰكِن كَانُوٓا۟ أَنفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ ۝٥٧﴾	٥٧	٤٩٢

م	طرف الآية	رقم الآية	الصفحة
١١	﴿وَإِذْ قُلْنَا ادْخُلُوا هَٰذِهِ الْقَرْيَةَ فَكُلُوا مِنْهَا حَيْثُ شِئْتُمْ رَغَدًا وَادْخُلُوا الْبَابَ سُجَّدًا وَقُولُوا حِطَّةٌ نَّغْفِرْ لَكُمْ خَطَايَاكُمْ ۚ وَسَنَزِيدُ الْمُحْسِنِينَ (٥٨) فَبَدَّلَ الَّذِينَ ظَلَمُوا قَوْلًا غَيْرَ الَّذِي قِيلَ لَهُمْ فَأَنزَلْنَا عَلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا رِجْزًا مِّنَ السَّمَاءِ بِمَا كَانُوا يَفْسُقُونَ (٥٩)﴾	٥٨ ـ ٥٩	٢٣١
١٢	﴿۞ وَإِذِ اسْتَسْقَىٰ مُوسَىٰ لِقَوْمِهِ فَقُلْنَا اضْرِب بِّعَصَاكَ الْحَجَرَ ۖ فَانفَجَرَتْ مِنْهُ اثْنَتَا عَشْرَةَ عَيْنًا ۖ قَدْ عَلِمَ كُلُّ أُنَاسٍ مَّشْرَبَهُمْ ۖ كُلُوا وَاشْرَبُوا مِن رِّزْقِ اللَّهِ وَلَا تَعْثَوْا فِي الْأَرْضِ مُفْسِدِينَ (٦٠)﴾	٦٠	٢٣٩
١٣	﴿فَوَيْلٌ لِّلَّذِينَ يَكْتُبُونَ الْكِتَابَ﴾	٧٩	١٤٩، ٢٥٠
١٤	﴿وَمَن يَرْغَبُ عَن مِّلَّةِ إِبْرَاهِيمَ إِلَّا مَن سَفِهَ نَفْسَهُ ۚ وَلَقَدِ اصْطَفَيْنَاهُ فِي الدُّنْيَا ۖ وَإِنَّهُ فِي الْآخِرَةِ لَمِنَ الصَّالِحِينَ (١٣٠)﴾	١٣٠	١١٨
١٥	﴿إِذْ قَالَ لَهُ رَبُّهُ أَسْلِمْ ۖ قَالَ أَسْلَمْتُ لِرَبِّ الْعَالَمِينَ﴾	١٣١	٢٣٦
١٦	﴿قَدْ نَرَىٰ تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِي السَّمَاءِ ۖ فَلَنُوَلِّيَنَّكَ قِبْلَةً تَرْضَاهَا ۚ فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ ۚ وَحَيْثُ مَا كُنتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ ۗ وَإِنَّ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ لَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِن رَّبِّهِمْ ۗ وَمَا اللَّهُ بِغَافِلٍ عَمَّا يَعْمَلُونَ (١٤٤)﴾	١٤٤	٢٢١
١٧	﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ﴾	١٨٣	٥٤٠
١٨	﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ادْخُلُوا فِي السِّلْمِ كَافَّةً وَلَا تَتَّبِعُوا خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ ۚ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُّبِينٌ (٢٠٨)﴾	٢٠٨	٣٤٥
١٩	﴿وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ ۚ وَلَا يَحِلُّ لَهُنَّ أَن يَكْتُمْنَ مَا خَلَقَ اللَّهُ فِي أَرْحَامِهِنَّ إِن كُنَّ يُؤْمِنَّ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ۚ وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ فِي ذَٰلِكَ إِنْ أَرَادُوا إِصْلَاحًا ۚ وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ ۚ وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ ۗ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ (٢٢٨)﴾	٢٢٨	٤٢٠
٢٠	﴿لَّا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَٰكِن يُؤَاخِذُكُم بِمَا كَسَبَتْ قُلُوبُكُمْ ۗ وَاللَّهُ غَفُورٌ حَلِيمٌ (٢٢٥)﴾	٢٢٥	٣٢٤
٢١	﴿وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا اقْتَتَلُوا﴾	٢٥٣	٢٣٣

م	طرف الآية	رقم الآية	الصفحة
٢٢	﴿اللَّهُ لَا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ ۚ لَا تَأْخُذُهُ سِنَةٌ وَلَا نَوْمٌ ۚ لَّهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ ۗ مَن ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِندَهُ إِلَّا بِإِذْنِهِ ۚ يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ ۖ وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِ إِلَّا بِمَا شَاءَ ۚ وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ ۖ وَلَا يَئُودُهُ حِفْظُهُمَا ۚ وَهُوَ الْعَلِيُّ الْعَظِيمُ (٢٥٥)﴾	٢٥٥	٢٧٥
٢٣	﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ ۖ قَد تَّبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ ۚ فَمَن يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِن بِاللَّهِ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَىٰ لَا انفِصَامَ لَهَا ۗ وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ (٢٥٦)﴾	٢٥٦	٢٢٢
٢٤	﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَىٰ ۖ قَالَ أَوَلَمْ تُؤْمِن ۖ قَالَ بَلَىٰ وَلَٰكِن لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِي ۖ قَالَ فَخُذْ أَرْبَعَةً مِّنَ الطَّيْرِ فَصُرْهُنَّ إِلَيْكَ ثُمَّ اجْعَلْ عَلَىٰ كُلِّ جَبَلٍ مِّنْهُنَّ جُزْءًا ثُمَّ ادْعُهُنَّ يَأْتِينَكَ سَعْيًا ۚ وَاعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ (٢٦٠)﴾	٢٦٠	٢٣٦
٢٥	﴿۞ لَّيْسَ عَلَيْكَ هُدَاهُمْ وَلَٰكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَن يَشَاءُ ۗ وَمَا تُنفِقُوا مِنْ خَيْرٍ فَلِأَنفُسِكُمْ ۚ وَمَا تُنفِقُونَ إِلَّا ابْتِغَاءَ وَجْهِ اللَّهِ ۚ وَمَا تُنفِقُوا مِنْ خَيْرٍ يُوَفَّ إِلَيْكُمْ وَأَنتُمْ لَا تُظْلَمُونَ (٢٧٢)﴾	٢٧٢	٤٣٦
٢٦	﴿يَمْحَقُ اللَّهُ الرِّبَا وَيُرْبِي الصَّدَقَاتِ ۗ﴾	٢٧٦	٦٣٦
٢٧	﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ (٢٧٨) فَإِن لَّمْ تَفْعَلُوا فَأْذَنُوا بِحَرْبٍ مِّنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ ۖ وَإِن تُبْتُمْ فَلَكُمْ رُءُوسُ أَمْوَالِكُمْ لَا تَظْلِمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ (٢٧٩)﴾	٢٧٨ ـ ٢٧٩	٤٠٥
٢٨	﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا ۚ لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ ۗ رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا إِن نَّسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا ۚ رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَا إِصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِنَا ۚ رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ ۖ وَاعْفُ عَنَّا وَاغْفِرْ لَنَا وَارْحَمْنَا ۚ أَنتَ مَوْلَانَا فَانصُرْنَا عَلَى الْقَوْمِ الْكَافِرِينَ (٢٨٦)﴾	٢٨٦	٢٧٧

سورة آل عمران

م	طرف الآية	رقم الآية	الصفحة
٢٩	﴿هُوَ ٱلَّذِيٓ أَنزَلَ عَلَيۡكَ ٱلۡكِتَٰبَ مِنۡهُ ءَايَٰتٞ مُّحۡكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلۡكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٞۖ فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمۡ زَيۡغٞ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَٰبَهَ مِنۡهُ ٱبۡتِغَآءَ ٱلۡفِتۡنَةِ وَٱبۡتِغَآءَ تَأۡوِيلِهِۦۖ وَمَا يَعۡلَمُ تَأۡوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُۗ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِي ٱلۡعِلۡمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ كُلّٞ مِّنۡ عِندِ رَبِّنَاۗ وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّآ أُوْلُواْ ٱلۡأَلۡبَٰبِ ٧﴾	٧	٤٢٠
٣٠	﴿شَهِدَ ٱللَّهُ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ وَٱلۡمَلَٰٓئِكَةُ وَأُوْلُواْ ٱلۡعِلۡمِ قَآئِمَۢا بِٱلۡقِسۡطِۚ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلۡعَزِيزُ ٱلۡحَكِيمُ ١٨﴾	١٨	٢٧٥
٣١	﴿قُلۡ إِن كُنتُمۡ تُحِبُّونَ ٱللَّهَ فَٱتَّبِعُونِي يُحۡبِبۡكُمُ ٱللَّهُ وَيَغۡفِرۡ لَكُمۡ ذُنُوبَكُمۡۚ وَٱللَّهُ غَفُورٞ رَّحِيمٞ ٣١﴾	٣١	٣٢٥
٣٢	﴿إِذۡ قَالَتِ ٱلۡمَلَٰٓئِكَةُ يَٰمَرۡيَمُ إِنَّ ٱللَّهَ يُبَشِّرُكِ بِكَلِمَةٖ مِّنۡهُ ٱسۡمُهُ ٱلۡمَسِيحُ عِيسَى ٱبۡنُ مَرۡيَمَ وَجِيهٗا فِي ٱلدُّنۡيَا وَٱلۡأٓخِرَةِ وَمِنَ ٱلۡمُقَرَّبِينَ ٤٥﴾	٤٥	٢٢٥
٣٣	﴿إِنَّ مَثَلَ عِيسَىٰ عِندَ ٱللَّهِ كَمَثَلِ ءَادَمَۖ خَلَقَهُۥ مِن تُرَابٖ ثُمَّ قَالَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ٥٩﴾	٥٩	٢٢٨
٣٤	﴿قُلۡ يَٰٓأَهۡلَ ٱلۡكِتَٰبِ تَعَالَوۡاْ إِلَىٰ كَلِمَةٖ سَوَآءِۭ بَيۡنَنَا وَبَيۡنَكُمۡ أَلَّا نَعۡبُدَ إِلَّا ٱللَّهَ وَلَا نُشۡرِكَ بِهِۦ شَيۡـٔٗا وَلَا يَتَّخِذَ بَعۡضُنَا بَعۡضًا أَرۡبَابٗا مِّن دُونِ ٱللَّهِۚ فَإِن تَوَلَّوۡاْ فَقُولُواْ ٱشۡهَدُواْ بِأَنَّا مُسۡلِمُونَ ٦٤﴾	٦٤	٢٢٠
٣٥	﴿مَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُؤۡتِيَهُ ٱللَّهُ ٱلۡكِتَٰبَ وَٱلۡحُكۡمَ وَٱلنُّبُوَّةَ ثُمَّ يَقُولَ لِلنَّاسِ كُونُواْ عِبَادٗا لِّي مِن دُونِ ٱللَّهِ وَلَٰكِن كُونُواْ رَبَّٰنِيِّـۧنَ بِمَا كُنتُمۡ تُعَلِّمُونَ ٱلۡكِتَٰبَ وَبِمَا كُنتُمۡ تَدۡرُسُونَ ٧٩﴾	٧٩	٣٧٠
٣٦	﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلۡبَيۡتِ﴾	٩٧	٥٤٠
٣٧	﴿كُنتُمۡ خَيۡرَ أُمَّةٍ أُخۡرِجَتۡ لِلنَّاسِ تَأۡمُرُونَ بِٱلۡمَعۡرُوفِ وَتَنۡهَوۡنَ عَنِ ٱلۡمُنكَرِ وَتُؤۡمِنُونَ بِٱللَّهِۗ وَلَوۡ ءَامَنَ أَهۡلُ ٱلۡكِتَٰبِ لَكَانَ خَيۡرٗا لَّهُمۚ مِّنۡهُمُ ٱلۡمُؤۡمِنُونَ وَأَكۡثَرُهُمُ ٱلۡفَٰسِقُونَ ١١٠﴾	١١٠	؟؟؟

م	طرف الآية	رقم الآية	الصفحة
٥١	﴿يَٰٓأَهۡلَ ٱلۡكِتَٰبِ لَا تَغۡلُواْ فِي دِينِكُمۡ وَلَا تَقُولُواْ عَلَى ٱللَّهِ إِلَّا ٱلۡحَقَّۚ إِنَّمَا ٱلۡمَسِيحُ عِيسَى ٱبۡنُ مَرۡيَمَ رَسُولُ ٱللَّهِ وَكَلِمَتُهُۥٓ أَلۡقَىٰهَآ إِلَىٰ مَرۡيَمَ وَرُوحٞ مِّنۡهُۖ فَـَٔامِنُواْ بِٱللَّهِ وَرُسُلِهِۦۖ وَلَا تَقُولُواْ ثَلَٰثَةٌۚ ٱنتَهُواْ خَيۡرٗا لَّكُمۡۚ إِنَّمَا ٱللَّهُ إِلَٰهٞ وَٰحِدٞۖ سُبۡحَٰنَهُۥٓ أَن يَكُونَ لَهُۥ وَلَدٞۘ لَّهُۥ مَا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِي ٱلۡأَرۡضِۗ وَكَفَىٰ بِٱللَّهِ وَكِيلٗا﴾	١٧١	٢٢٥

سورة المائدة

م	طرف الآية	رقم الآية	الصفحة
٥٢	﴿حُرِّمَتۡ عَلَيۡكُمُ ٱلۡمَيۡتَةُ وَٱلدَّمُ وَلَحۡمُ ٱلۡخِنزِيرِ وَمَآ أُهِلَّ لِغَيۡرِ ٱللَّهِ بِهِۦ وَٱلۡمُنۡخَنِقَةُ وَٱلۡمَوۡقُوذَةُ وَٱلۡمُتَرَدِّيَةُ وَٱلنَّطِيحَةُ وَمَآ أَكَلَ ٱلسَّبُعُ إِلَّا مَا ذَكَّيۡتُمۡ وَمَا ذُبِحَ عَلَى ٱلنُّصُبِ وَأَن تَسۡتَقۡسِمُواْ بِٱلۡأَزۡلَٰمِۚ ذَٰلِكُمۡ فِسۡقٌۗ ٱلۡيَوۡمَ يَئِسَ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ مِن دِينِكُمۡ فَلَا تَخۡشَوۡهُمۡ وَٱخۡشَوۡنِۚ ٱلۡيَوۡمَ أَكۡمَلۡتُ لَكُمۡ دِينَكُمۡ وَأَتۡمَمۡتُ عَلَيۡكُمۡ نِعۡمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلۡإِسۡلَٰمَ دِينٗاۚ فَمَنِ ٱضۡطُرَّ فِي مَخۡمَصَةٍ غَيۡرَ مُتَجَانِفٖ لِّإِثۡمٖ فَإِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٞ رَّحِيمٞ (٣)﴾	٣	٣٥٧
٥٣	﴿إِنَّمَا جَزَٰٓؤُاْ ٱلَّذِينَ يُحَارِبُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَيَسۡعَوۡنَ فِي ٱلۡأَرۡضِ فَسَادًا أَن يُقَتَّلُوٓاْ أَوۡ يُصَلَّبُوٓاْ أَوۡ تُقَطَّعَ أَيۡدِيهِمۡ وَأَرۡجُلُهُم مِّنۡ خِلَٰفٍ أَوۡ يُنفَوۡاْ مِنَ ٱلۡأَرۡضِۚ ذَٰلِكَ لَهُمۡ خِزۡيٞ فِي ٱلدُّنۡيَاۖ وَلَهُمۡ فِي ٱلۡأٓخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ (٣٣) إِلَّا ٱلَّذِينَ تَابُواْ مِن قَبۡلِ أَن تَقۡدِرُواْ عَلَيۡهِمۡۖ فَٱعۡلَمُوٓاْ أَنَّ ٱللَّهَ غَفُورٞ رَّحِيمٞ (٣٤)﴾	٣٣ ـ ٣٤	٤٠٢
٥٤	﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقۡطَعُوٓاْ أَيۡدِيَهُمَا جَزَآءَۢ بِمَا كَسَبَا نَكَٰلٗا مِّنَ ٱللَّهِۗ وَٱللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٞ (٣٨)﴾	٣٨	٤٠٩
٥٥	﴿إِنَّآ أَنزَلۡنَا ٱلتَّوۡرَىٰةَ فِيهَا هُدٗى وَنُورٞۚ يَحۡكُمُ بِهَا ٱلنَّبِيُّونَ ٱلَّذِينَ أَسۡلَمُواْ لِلَّذِينَ هَادُواْ وَٱلرَّبَّٰنِيُّونَ وَٱلۡأَحۡبَارُ بِمَا ٱسۡتُحۡفِظُواْ مِن كِتَٰبِ ٱللَّهِ وَكَانُواْ عَلَيۡهِ شُهَدَآءَۚ فَلَا تَخۡشَوُاْ ٱلنَّاسَ وَٱخۡشَوۡنِ وَلَا تَشۡتَرُواْ بِـَٔايَٰتِي ثَمَنٗا قَلِيلٗاۚ وَمَن لَّمۡ يَحۡكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡكَٰفِرُونَ (٤٤)﴾	٤٤	٧٠

م	طرف الآية	رقم الآية	الصفحة
٥٦	﴿وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ ٱلْكِتَٰبِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ ۖ فَٱحْكُم بَيْنَهُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ ۖ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَآءَهُمْ عَمَّا جَآءَكَ مِنَ ٱلْحَقِّ ۚ لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا ۚ وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَٰحِدَةً وَلَٰكِن لِّيَبْلُوَكُمْ فِى مَآ ءَاتَىٰكُمْ ۖ فَٱسْتَبِقُوا۟ ٱلْخَيْرَٰتِ ۚ إِلَى ٱللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ ﴿٤٨﴾﴾	٤٨	٢٠١، ٣٨٨
٥٧	﴿وَقَالَتِ ٱلْيَهُودُ يَدُ ٱللَّهِ مَغْلُولَةٌ ۚ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلُعِنُوا۟ بِمَا قَالُوا۟ ۘ بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنفِقُ كَيْفَ يَشَآءُ ۚ وَلَيَزِيدَنَّ كَثِيرًا مِّنْهُم مَّآ أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ طُغْيَٰنًا وَكُفْرًا ۚ وَأَلْقَيْنَا بَيْنَهُمُ ٱلْعَدَٰوَةَ وَٱلْبَغْضَآءَ إِلَىٰ يَوْمِ ٱلْقِيَٰمَةِ ۚ كُلَّمَآ أَوْقَدُوا۟ نَارًا لِّلْحَرْبِ أَطْفَأَهَا ٱللَّهُ ۚ وَيَسْعَوْنَ فِى ٱلْأَرْضِ فَسَادًا ۚ وَٱللَّهُ لَا يُحِبُّ ٱلْمُفْسِدِينَ ﴿٦٤﴾﴾	٦٤	٤٣٧
٥٨	﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلرَّسُولُ بَلِّغْ مَآ أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ ۖ﴾	٦٧	٤٨٩
٥٩	﴿مَّا ٱلْمَسِيحُ ٱبْنُ مَرْيَمَ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلِهِ ٱلرُّسُلُ وَأُمُّهُۥ صِدِّيقَةٌ ۖ كَانَا يَأْكُلَانِ ٱلطَّعَامَ ۗ ٱنظُرْ كَيْفَ نُبَيِّنُ لَهُمُ ٱلْءَايَٰتِ ثُمَّ ٱنظُرْ أَنَّىٰ يُؤْفَكُونَ ﴿٧٥﴾﴾	٧٥	٢٢٨
٦٠	﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ إِنَّمَا ٱلْخَمْرُ وَٱلْمَيْسِرُ وَٱلْأَنصَابُ وَٱلْأَزْلَٰمُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ ٱلشَّيْطَٰنِ فَٱجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ﴿٩٠﴾﴾	٩٠	١٤٢

سورة الأنعام

م	طرف الآية	رقم الآية	الصفحة
٦١	﴿وَمِنْهُم مَّن يَسْتَمِعُ إِلَيْكَ ۖ وَجَعَلْنَا عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً أَن يَفْقَهُوهُ وَفِىٓ ءَاذَانِهِمْ وَقْرًا ۚ وَإِن يَرَوْا۟ كُلَّ ءَايَةٍ لَّا يُؤْمِنُوا۟ بِهَا ۚ حَتَّىٰٓ إِذَا جَآءُوكَ يُجَٰدِلُونَكَ يَقُولُ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓا۟ إِنْ هَٰذَآ إِلَّآ أَسَٰطِيرُ ٱلْأَوَّلِينَ ﴿٢٥﴾﴾	٢٥	٣٠
٦٢	﴿وَلَا مُبَدِّلَ لِكَلِمَٰتِ ٱللَّهِ ۚ﴾	٣٤	٢٣١
٦٣	﴿مَّا فَرَّطْنَا فِى ٱلْكِتَٰبِ مِن شَىْءٍ ۚ﴾	٣٨	١٣٢

م	طرف الآية	رقم الآية	الصفحة
٦٤	﴿وَهُوَ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ بِٱلْحَقِّ ۖ وَيَوْمَ يَقُولُ كُن فَيَكُونُ ۚ قَوْلُهُ ٱلْحَقُّ ۚ وَلَهُ ٱلْمُلْكُ يَوْمَ يُنفَخُ فِى ٱلصُّورِ ۚ عَٰلِمُ ٱلْغَيْبِ وَٱلشَّهَٰدَةِ ۚ وَهُوَ ٱلْحَكِيمُ ٱلْخَبِيرُ ﴿٧٣﴾﴾	٧٣	١٤٦
٦٥	﴿إِنِّى وَجَّهْتُ وَجْهِىَ لِلَّذِى فَطَرَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ حَنِيفًا ۖ وَمَآ أَنَا۠ مِنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ﴿٧٩﴾﴾	٧٩	٢٠٣
٦٦	﴿ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَلَمْ يَلْبِسُوٓا۟ إِيمَٰنَهُم بِظُلْمٍ أُو۟لَٰٓئِكَ لَهُمُ ٱلْأَمْنُ وَهُم مُّهْتَدُونَ ﴿٨٢﴾﴾	٨٢	٢٩٩
٦٧	﴿وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ ٱفْتَرَىٰ عَلَى ٱللَّهِ كَذِبًا أَوْ قَالَ أُوحِىَ إِلَىَّ وَلَمْ يُوحَ إِلَيْهِ شَىْءٌ وَمَن قَالَ سَأُنزِلُ مِثْلَ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ ۗ وَلَوْ تَرَىٰٓ إِذِ ٱلظَّٰلِمُونَ فِى غَمَرَٰتِ ٱلْمَوْتِ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةُ بَاسِطُوٓا۟ أَيْدِيهِمْ أَخْرِجُوٓا۟ أَنفُسَكُمُ ۖ ٱلْيَوْمَ تُجْزَوْنَ عَذَابَ ٱلْهُونِ بِمَا كُنتُمْ تَقُولُونَ عَلَى ٱللَّهِ غَيْرَ ٱلْحَقِّ وَكُنتُمْ عَنْ ءَايَٰتِهِۦ تَسْتَكْبِرُونَ ﴿٩٣﴾﴾	٩٣	٦٥
٦٨	﴿وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ مَا فَعَلُوهُ ۖ﴾	١١٢	٢٣٤
٦٩	﴿وَلَا تَأْكُلُوا۟ مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ ٱسْمُ ٱللَّهِ عَلَيْهِ وَإِنَّهُۥ لَفِسْقٌ ۗ وَإِنَّ ٱلشَّيَٰطِينَ لَيُوحُونَ إِلَىٰٓ أَوْلِيَآئِهِمْ لِيُجَٰدِلُوكُمْ ۖ وَإِنْ أَطَعْتُمُوهُمْ إِنَّكُمْ لَمُشْرِكُونَ ﴿١٢١﴾﴾	١٢١	٦٧، ٦٨
٧٠	﴿وَيَوْمَ يَحْشُرُهُمْ جَمِيعًا يَٰمَعْشَرَ ٱلْجِنِّ﴾	١٢٨	
٧١	﴿قُلْ إِنَّنِى هَدَىٰنِى رَبِّىٓ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ دِينًا قِيَمًا مِّلَّةَ إِبْرَٰهِيمَ حَنِيفًا ۚ وَمَا كَانَ مِنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ﴿١٦١﴾ قُلْ إِنَّ صَلَاتِى وَنُسُكِى وَمَحْيَاىَ وَمَمَاتِى لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿١٦٢﴾ لَا شَرِيكَ لَهُۥ ۖ وَبِذَٰلِكَ أُمِرْتُ وَأَنَا۠ أَوَّلُ ٱلْمُسْلِمِينَ ﴿١٦٣﴾﴾	١٦١ ـ ١٦٣	٦٧

سورة الأعراف

م	طرف الآية	رقم الآية	الصفحة
٧٢	﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَٰكُمْ ثُمَّ صَوَّرْنَٰكُمْ ثُمَّ قُلْنَا لِلْمَلَٰٓئِكَةِ ٱسْجُدُوا۟ لِءَادَمَ فَسَجَدُوٓا۟ إِلَّآ إِبْلِيسَ لَمْ يَكُن مِّنَ ٱلسَّٰجِدِينَ ﴿١١﴾﴾	١١	٢٧٥

سورة يونس

سورة هود

سورة يوسف

فهرس الأحاديث

م	طرف الحديث	الصفحة
٢٤	«انطلق رسول الله ﷺ في طائفة من أصحابه. . .»	٥٢٩
٢٥	«بعثت لأتمم مكارم الأخلاق»	٦٥٨
٢٦	«بينما أنا نائم. . .»	٥٣٧
٢٧	«خير الناس قرني. . .»	١٢٩، ٢٦٦
٢٨	«رفع القلم عن ثلاث. . .»	٢٧٨
٢٩	«صلّوا كما رأيتموني أصلي»	٥٤٠
٣٠	«في البكر بالبكر جلد مائة. . .»	٤٠٥
٣١	«كان ﷺ يكثر أن يقول في سجوده: سبحان الله. . .»	٥٣٨
٣٢	«كنا مع النبي ﷺ ونحن فتيان. . .»	٢٩، ٣٢٦
٣٣	«كيف أنعم وصاحب الصور. . .»	٤٤٦
٣٤	«لأعلمنك سورة هي أعظم السور. . .»	٤٥٧
٣٥	«لا تزال طائفة من أمتي على الحق. . .»	١٢٤
٣٦	«لا يؤمن أحدكم حتى أكون. . .»	٤٣٩
٣٧	«لا يدخل الجنة قتات»	٣٤٩
٣٨	«لتأخذوا عني مناسككم»	٥٤٠
٣٩	«لتتبعن سنن الذين. . .»	١٠٧
٤٠	«لجميع أمتي كلهم»	٤٠٩
٤١	«لعن رسول الله ﷺ آكل الربا. . .»	٦٣٨
٤٢	«لم يفقه من قرأ القرآن في. . .»	٦٥
٤٣	«لن يدخل أحد الجنة بعمله. . .»	٤٣٧
٤٤	«لو كنت آمرًا أحدًا. . .»	٤٦١
٤٥	«ما اجتمع قوم في بيت من بيوت الله. . .»	٢٦٥
٤٦	«ما من الأنبياء نبي إلا أعطي. . .»	٢٣٨
٤٧	«من شهد أن لا إله إلا الله»	٣٤٩
٤٨	«من عادى لي وليًا فقد آذنته. . .»	٤٠٥
٤٩	«من كل ألف تسعمائة. . .»	٤٤٧
٥٠	«من مات وهو يعلم أن لا إله إلا الله»	٣٤٩
٥١	«من نوقش الحساب عُذب. . .»	٣١٠
٥٢	«نضّر الله امرءًا سمع منا. . .»	٢٦٦

المصادر والمراجع

١ ـ **اتجاهات التجديد في تفسير القرآن الكريم في مصر**: د. محمد إبراهيم شريف، دار التراث، الطبعة الأولى ١٤٠٢هـ ـ ١٩٨٢م.

٢ ـ **اختلاف المفسرين ـ أسبابه وآثاره**: د. مسعود الغيسان، مركز الدراسات والأعلام، الرياض، الطبعة الأولى ١٤١٨هـ ـ ١٩٩٧م.

٣ ـ **الأربعون النووية وشرحها**: النووي، المكتبة السلفية، الطبعة الخامسة ١٤٠١هـ.

٤ ـ **أصول الشريعة**: محمد سعيد العشماوي، مكتبة مدبولي الصغير، الطبعة الرابعة ١٤١٦هـ ـ ١٩٩٦م.

٥ ـ **أصول الإيمان للدكتور صلاح الصاوي**: ط. الجامعة الأمريكية المفتوحة.

٦ ـ **الأعلام**: خير الدين الزركلي، دار العلم للملايين، بيروت ـ لبنان.

٧ ـ **أقطاب العلمانية في العالم العربي والإسلامي**: طارق حنينة، دار الدعوة للنشر.

٨ ـ **أوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك**: المكتبة العصرية، بيروت ـ لبنان.

٩ ـ **الإحكام في أصول الأحكام**: الآمدي، دار الكتب العلمية، بيروت ـ لبنان، ١٤٠٠هـ ـ ١٩٨٠م.

١٠ ـ **الإسرائيليات والموضوعات في كتب التفسير**: أ.د. محمد أبو شهبة، مكتبة السنة، الطبعة الرابعة ١٤٠٨هـ.

١١ ـ **الإسلام السياسي**: محمد سعيد العشماوي، مكتبة مدبولي الصغير، الطبعة الرابعة ١٤١٦هـ ـ ١٩٩٦م.

١٢ ـ **الإسلام في مواجهة الأيدلوجيات المعاصرة**: د. عبد العظيم المطعني، مكتبة وهبة، الطبعة الأولى ١٤٠٧هـ ـ ١٩٨٧م.

١٣ ـ **الإسلام والعلمانية وجهًا لوجه**: د. يوسف القرضاوي، دار الصحوة للنشر، الطبعة الأولى ١٤٠٨هـ ـ ١٩٨٧م.

١٤ ـ **إشكاليات القراءة وآليات التأويل**: د. نصر حامد أبو زيد، المركز الثقافي العربي، الطبعة الرابعة ١٩٩٦م.

١٥ ـ **إعجاز القرآن**: الباقلاني، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر، الطبعة الأولى ١٣٩٨هـ ـ ١٩٧٨م.
١٦ ـ **الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية**: د. نصر حامد أبو زيد، سينا للنشر، الطبعة الأولى ١٩٩٢م.
١٧ ـ **الإتقان في علوم القرآن**: السيوطي، دار المعرفة، بيروت ـ لبنان، الطبعة الرابعة ١٣٩٨هـ ـ ١٩٧٨م.
١٨ ـ **البحر المحيط في أصول الفقه**: الزركشي، وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية، دولة الكويت، الطبعة الثانية ١٤١٣هـ ـ ١٩٩٢م.
١٩ ـ **البحر المحيط في التفسير**: أبو حيان، دار الفكر، ١٤١٣هـ ـ ١٩٩٢م.
٢٠ ـ **بحوث في أصول التفسير**: محمد لطفي الصباغ، المكتب الإسلامي، بيروت، الطبعة الأولى ١٤٠٨هـ ـ ١٩٨٨م.
٢١ ـ **البرهان في علوم القرآن**: الزركشي، دار الفكر، الطبعة الثالثة ١٤٠٠هـ ـ ١٩٨٠م.
٢٢ ـ **بيضة الديك**: يوسف الصيداوي، المطبعة التعاونية.
٢٣ ـ **بين الأصالة والتغريب في الاتجاهات العلمانية عند بعض المفكرين العرب المسلمين في مصر من سنة ١٩٠٠ ـ ١٩٦٤م**: د. حسين سعد، المؤسسة الجامعية للدراسات للنشر والتوزيع، بيروت، ط. الأولى ١٤١٣هـ ـ ١٩٩٤م.
٢٤ ـ **التحريف المعاصر في الدين**: عبد الرحمن حسن حبنكة الميداني، دار القلم، دمشق، الطبعة الأولى ١٤١٨هـ ـ ١٩٩٧م.
٢٥ ـ **ترتيب العلوم**: أبو بكر المرعشي «ساجقلي زاده»، دار البشائر الإسلامية، ط. الأولى، بيروت.
٢٦ ـ **تفسير التحرير والتنوير**: الشيخ محمد الطاهر بن عاشور، الدار التونسية للنشر، الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع والإعلان.
٢٧ ـ **تفسير النصوص**: د. محمد أديب صالح، المكتب الإسلامي، بيروت، الطبعة الثالثة ١٤٠٤هـ ـ ١٩٨٤م.
٢٨ ـ **تفسير القرآن العظيم**: ابن كثير، تحقيق: عبد العزيز غنيم، ومحمد أحمد عاشور، ومحمد إبراهيم البنا، دار الشعب.
٢٩ ـ **تفسير المنار**: محمد رشيد رضا، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٠م.
٣٠ ـ **التراث والتجديد**: د. حسن حنفي، ط. المركز العربي للبحث والنشر، القاهرة، ط. الأولى ١٩٨٠م.

٣١ ـ **تغير الأحكام**: إسماعيل كوكسال، مؤسسة الرسالة، ط. الأولى ١٤٢١هـ.
٣٢ ـ **التفسير والمفسرون**: الدكتور محمد حسين الذهبي: مكتبة وهبة، الطبعة السادسة ١٤١٦هـ ـ ١٩٩٥م.
٣٣ ـ **تكوين العقل الحديث**: ج.هـ. راندال، ترجمة جورج طعمة، دار الثقافة.
٣٤ ـ **تيارات اليقظة الإسلامية**: د. محمد عمارة، سلسلة الهلال، العدد (٣٨٠) ١٩٨٢م.
٣٥ ـ **التيسير في أصول التفسير للكافيجي**: تحقيق: ناصر المطرودي، دار القلم، بيروت، ط. الأولى ١٤١٠هـ ـ ١٩٩٠م.
٣٦ ـ **تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان**: عبد الرحمن بن ناصر السعدي، مؤسسة الرسالة، الطبعة السادسة ١٤١٧هـ ـ ١٩٩٧م.
٣٧ ـ **الثبات والشمول في الشريعة**: عابد السفياني، دار الفرقان، الطبعة الأولى ١٤٠٨هـ ـ ١٩٨٨م.
٣٨ ـ **جامع البيان عن تأويل آي القرآن**: ابن جرير، دار الفكر، ١٤٠٥هـ ـ ١٩٨٣م.
٣٩ ـ **جامع العلوم والحكم**: ابن رجب الحنبلي، دار الجيل، بيروت، ١٤٠٧هـ ـ ١٩٨٧م.
٤٠ ـ **الجامع لأحكام القرآن**: القرطبي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط. الأولى ١٤٠٨هـ ـ ١٩٨٨م.
٤١ ـ **جوهر الإسلام**: محمد سعيد العشماوي، مكتبة مدبولي، الطبعة الرابعة ١٤١٦هـ ـ ١٩٩٦م.
٤٢ ـ **حاشية زاده علي البيضاوي**.
٤٣ ـ **حجاب المرأة المسلمة في الكتاب والسنة**: الألباني، المكتب الإسلامي، بيروت، الطبعة الخامسة ١٣٩٨هـ.
٤٤ ـ **حاشية البناني على متن جمع الجوامع**: ط. دار الفكر، بيروت.
٤٥ ـ **حصاد العقل**: محمد سعيد العشماوي، طبعة القاهرة، ١٩٩٢م.
٤٦ ـ **حقوق الذميين في الشريعة**: د. حسين حامد حسان، طبعة مجمع فقهاء الشريعة بأمريكا.
٤٧ ـ **حوار لا مواجهة**.
٤٨ ـ **خصائص القرآن الكريم**: د. فهد الرومي، مؤسسة الرسالة، الطبعة الثامنة ١٤١٤هـ.

٤٩ ـ **الخلافة الإسلامية**: محمد سعيد العشماوي، سينا للنشر، الطبعة الأولى ١٩٩٠م.

٥٠ ـ **دائرة المعارف الأمريكية**.

٥١ ـ **دائرة المعارف البريطانية**.

٥٢ ـ **الدر المنثور في التفسير بالمأثور**: السيوطي، دار الكتب العلمية، بيروت ـ لبنان، الطبعة الأولى ١٤١١هـ ـ ١٩٩٠م.

٥٣ ـ **درء تعارض العقل والنقل**: ابن تيمية، تحقيق: د. محمد رشاد سالم، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الطبعة الأولى ١٣٩٩هـ ـ ١٩٧٩م.

٥٤ ـ **دراسات في علم اللغة**: د. كمال بشر.

٥٥ ـ **دلالة الألفاظ**: د. إبراهيم أنيس.

٥٦ ـ **دور الكلمة في اللغة**: أولمان ـ ترجمة كمال بشر.

٥٧ ـ **روائع البيان تفسير آيات الأحكام من القرآن**: الصابوني: مكتبة الغزالي، دمشق ـ سوريا، الطبعة الثانية ١٣٩٧هـ ـ ١٩٧٧م.

٥٨ ـ **روح المعاني**: الألوسي، دار إحياء التراث العربي، بيروت ـ لبنان، ط. الرابعة ١٤٠٥هـ ـ ١٩٨٥م.

٥٩ ـ **الروضة الندية شرح العقيدة الواسطية**: زيد بن عبد العزيز بن فياض، دار الوطن، الطبعة الثانية.

٦٠ ـ **سقوط الغلو العلماني**: د. محمد عمارة، دار الشروق، الطبعة الأولى ١٤١٦هـ ـ ١٩٩٥م.

٦١ ـ **سير أعلام النبلاء**: الذهبي، تحقيق: شعيب الأرناؤوط، وحسين الأسد، مؤسسة الرسالة، الطبعة الثانية ١٤٠٢هـ ـ ١٩٨٢م.

٦٢ ـ **شرح العقيدة الطحاوية**: ابن أبي العز الحنفي، تحقيق محمد ناصر الألباني، المكتب الإسلامي، بيروت، الطبعة السابعة ١٤٠٣هـ ـ ١٩٨٣م.

٦٣ ـ **شرح الكوكب المنير**: ابن النجار الحنبلي، تحقيق د. محمد الزحيلي ود. نزيه حماد، طبعة جامعة أم القرى، السعودية ١٩٨٧م.

٦٤ ـ **الصاعقة الأزهرية لإبادة الخواطر الشيطانية**: د. جمال مصطفى عبد الحميد، مكتبة الإمام البخاري، الطبعة الأولى ١٤١٢هـ.

٦٥ ـ **صحيح البخاري**: دار ابن كثير، دمشق ـ بيروت، اليمامة للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق ـ بيروت، الطبعة الثالثة ١٤٠٧هـ ـ ١٩٨٧م.

٦٦ ـ **صحيح الجامع الصغير**: الألباني، المكتب الإسلامي، الطبعة الثانية ١٣٩٩هـ ـ ١٩٧٩م.

٦٧ ـ **الصحيح المسند من أسباب النزول**: مقبل بن هادي الوادعي.

٦٨ ـ **صحيح سنن أبي داود**: الألباني، مكتب التربية العربي لدول الخليج، الطبعة الأولى ١٤٠٩هـ ـ ١٩٨٩م.

٦٩ ـ **صحيح سنن ابن ماجه**: الألباني، مكتب التربية العربي لدول الخليج، الطبعة الثالثة ١٤٠٨هـ ـ ١٩٨٨م.

٧٠ ـ **صحيح سنن الترمذي**: الألباني، مكتب التربية العربي لدول الخليج، الطبعة الأولى ١٤٠٨هـ ـ ١٩٨٨م.

٧١ ـ **صحيح سنن النسائي**: الألباني، مكتب التربية العربية لدول الخليج، الطبعة الأولى ١٤٠٩هـ ـ ١٩٨٨م.

٧٢ ـ **صحيح مسلم**: تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء الكتب العربية.

٧٣ ـ **صراع مع الملاحدة**: عبد الرحمن حسن حبنكة الميداني، دار القلم ـ دمشق، الطبعة الخامسة ١٤١٢هـ ـ ١٩٩٢م.

٧٤ ـ **ضمير العصر**: دار سينا، الطبعة الثانية ١٩٩٢م.

٧٥ ـ **طه حسين حياته وفكره في ميزان الإسلام**: أنور الجندي، دار الاعتصام.

٧٦ ـ **طه حسين في ميزان العلماء والأدباء**: محمود مهدي الإستانبولي، المكتب الإسلامي، الطبعة الأولى ١٤٠٣هـ ـ ١٩٨٣م.

٧٧ ـ **العربية لغة العلوم والتقنية**: د. عبد الصبور شاهين، دار الاعتصام. ط. الثانية ١٤٠٦هـ ـ ١٩٨٦م.

٧٨ ـ **علم الدلالة**: د. أحمد مختار عمر.

٧٩ ـ **علم اللغة**: د. محمود السعران.

٨٠ ـ **علم اللغة بين القديم والحديث**: د. عبد القادر هلال.

٨١ ـ **العلمانية الجزئية والشاملة**: الدكتور عبد الوهاب المسيري، ط. دار الشروق.

٨٢ ـ **العلمانية النشأة والأثر في الشرق والغرب**: زكريا فايد، الزهراء للإعلام العربي، القاهرة ١٩٨٨م.

٨٣ ـ **العلمانية نشأتها وتطورها وآثارها في الحياة الإسلامية المعاصرة**: سفر الحوالي، مكتب الطيب، الطبعة الشرعية الأولى ١٤١٨هـ ـ ١٩٩٨م.

٨٤ ـ **الفكر العربي قراءه علمية**: محمد أركون، المركز الثقافي العربي للطباعة والنشر، الدار البيضاء، الطبعة الثانية ١٩٩٦م.

٨٥ ـ **فلسفة التأويل** ـ دراسة في تأويل القرآن عند محمد بن عربي: نصر أبو زيد، ط. المركز الثقافي العربي ١٩٩٨م.

٨٦ ـ **الفن القصصي في القرآن الكريم**: د. محمد أحمد خلف الله، مكتبة الأنجلو المصرية.

٨٧ ـ **فوائد البنوك هي الربا الحرام**: د. يوسف القرضاوي، المكتب الإسلامي، الطبعة الثانية ١٤١٥هـ ـ ١٩٩٥م.

٨٨ ـ **في ظلال القرآن**: سيد قطب، دار الشروق، الطبعة الحادية عشرة، ١٤٠٥هـ ـ ١٩٨٩م.

٨٩ ـ **القاموس المحيط**: الفيروز آبادي، المؤسسة العربية للطباعة والنشر، بيروت ـ لبنان.

٩٠ ـ **القرآن الكريم والتوراة والإنجيل والعلم** ـ دراسة الكتب الدينية في ضوء المعارف الحديثة: د. موريس بوكاي، مكتبة مدبولي، الطبعة الأولى ١٩٩٦م.

٩١ ـ **القراءة المعاصرة للقرآن في الميزان**: أحمد عمران، دار النفائس، الطبعة الأولى ١٤١٥هـ ـ ١٩٩٥م.

٩٢ ـ **قواعد التفسير ـ جمعًا ودراسة**: خالد بن عثمان السبت، دار ابن عفان، ط. الأولى ١٤١٧هـ ـ ١٩٩٧م.

٩٣ ـ **القواعد المثلى في أسماء الله الحسنى**: محمد بن صالح العثيمين، دار الوطن، الطبعة الأولى ١٤١٢هـ.

٩٤ ـ **الكتاب والقرآن ـ قراءة معاصرة**: د. محمد شحرور، شركة المطبوعات للتوزيع والنشر، الطبعة الرابعة ١٩٩٤م.

٩٥ ـ **كواشف زيوف في المذاهب الفكرية المعاصرة**: عبد الرحمن حسن حبنكة الميداني، دار القلم، دمشق، الطبعة الثانية ١٤١٢هـ ـ ١٩٩١م.

٩٦ ـ **لسان العرب**: ابن منظور، دار لسان العرب، بيروت ـ لبنان.

٩٧ ـ **اللؤلؤ المنظوم في مبادئ العلوم**: أبو عليان الشافعي، ط. المطبعة الحسينية المصرية ١٣٣٥هـ.

٩٨ ـ **ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين**: أبو الحسن الندوي، دار الكتاب العربي، بيروت ـ لبنان، الطبعة الثامنة ١٤٠٤هـ ـ ١٩٨٤م.

٩٩ ـ **مباحث في علوم القرآن**: الأستاذ الدكتور إبراهيم خليفة.
١٠٠ ـ **مباحث في علوم القرآن**: د. صبحي الصالح، دار العلم للملايين، الطبعة التاسعة عشرة، مايو/أيار ١٩٩٦م.
١٠١ ـ **مباحث في علوم القرآن**: مناع القطان، مؤسسة الرسالة، الطبعة التاسعة عشرة ١٤٠٦هـ ـ ١٩٨٣م.
١٠٢ ـ **مبادئ علم اللغة**: د. عبد الفتاح أبو الفتوح.
١٠٣ ـ **مجلة العربي**: العدد (٢٠٤).
١٠٤ ـ **مجلة الرسالة**: العدد (٧٥٢، ٧٥٤)، ١٩٤٧م.
١٠٥ ـ **مجلة البحوث الإسلامية**: الأمانة العامة لهيئة كبار العلماء، العدد الحادي عشر ١٤٠٤هـ.
١٠٦ ـ **مجلة القاهرة**: إهدار السياق في تأويلات الخطاب الديني، يناير/ك٢ ١٩٩٣م.
١٠٧ ـ **مجلة القاهرة**: مشروع النهضة بين التوفيق والتلفيق، أكتوبر/ت١ ١٩٩٢م.
١٠٨ ـ **مجلة المنار**: الجزء الخامس، غرة ربيع الأول ١٣٢٢هـ/١٦ مايو/أيار ١٩٠٤م.
١٠٩ ـ **مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية**: جمع وترتيب: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم العاصمي النجدي الحنبلي وساعده ابنه محمد، إشراف الرئاسة العامة لشئون الحرمين.
١١٠ ـ **مختار الصحاح**: الرازي، دار الجيل، بيروت ـ لبنان، ١٤٠٧هـ ـ ١٩٧٨م.
١١١ ـ **مدارج السالكين**: ابن القيم، تحقيق: محمد حامد الفقي، دار الكتاب العربي ١٣٩٢هـ.
١١٢ ـ **المدخل إلى التفسير الموضوعي**: د. عبد الستار فتح الله سعيد، ط. الجامعة الأمريكية المفتوحة.
١١٣ ـ **مدخل لدراسة الشريعة الإسلامية**: د. يوسف القرضاوي، مكتبة وهبة.
١١٤ ـ **المدخل لدراسة القرآن الكريم**: أ.د. محمد أبو شهبة، مكتبة السنة، الطبعة الأولى ١٤١٢هـ ـ ١٩٩٢م.
١١٥ ـ **المدخل لدراسة العقيدة الإسلامية**: للبريكان.
١١٦ ـ **مذاهب فكرية معاصرة**: محمد قطب، دار الشروق، الطبعة الثامنة.
١١٧ ـ **مراتب الإجماع في العبادات والمعاملات والمعتقدات**: ابن حزم، منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت، الطبعة الأولى ١٩٧٨م.

١١٨ ـ **المزهر في علوم اللغة وأنواعها**: السيوطي، دار التراث، الطبعة الثالثة.
١١٩ ـ **المستصفى من علم الأصول**: أبو حامد الغزالي، دار صادر، بيروت.
١٢٠ ـ **مشروع اليسار الإسلامي**: د. حسن حنفي.
١٢١ ـ **معالم الإسلام**: محمد سعيد العشماوي، سينا للنشر، الطبعة الأولى ١٩٨٩م.
١٢٢ ـ **معجم أكسفورد**.
١٢٣ ـ **المعجم الفلسفي**: يوسف كرم، يوسف شلالة، د. مراد وهبة، طبعة القاهرة، ١٩٧١م.
١٢٤ ـ **معجم القواعد العربية**: عبد الغني الدقر، دار القلم، دمشق، الطبعة الثانية ١٤١٤هـ ـ ١٩٩٣م.
١٢٥ ـ **المعجم الوسيط**: مجمع اللغة العربية، مطبعة مصر، طبعة ١٩٦١م.
١٢٦ ـ **معجم مقاييس اللغة**: ابن فارس، تحقيق: عبد السلام هارون، دار الكتب العلمية، إيران.
١٢٧ ـ **المفردات في غريب القرآن**: الراغب الأصفهاني، دار المعرفة، بيروت ـ لبنان.
١٢٨ ـ **مفهوم النص دراسة في علوم القرآن**: د. نصر حامد أبو زيد، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٣م.
١٢٩ ـ **مقدمة أصول التفسير**: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم الحنبلي النجدي، الطبعة الثانية ١٤١٠هـ ـ ١٩٩٠م.
١٣٠ ـ **مقالات الأربعاء**: أحمد عبد المعطي حجازي، الأهرام ٧/ ٤/ ١٩٩٣م، ١٦/ ١/ ٢٠٠٢م، ٣٠/ ١/ ٢٠٠٢م، ١٣/ ٢/ ٢٠٠٢م، ١٧/ ٩/ ٢٠٠٢م، ٣٠/ ١١/ ٢٠٠٢م.
١٣١ ـ **من العقيدة إلى الثورة**: د. حسن حنفي، دار التنوير، بيروت، الطبعة الأولى ١٩٩٨م.
١٣٢ ـ **مناهل العرفان في علوم القرآن**: محمد عبد العظيم الزرقاني، دار إحياء الكتب العربية، فيصل عيسى البابي الحلبي.
١٣٣ ـ **منة المنان في علوم القرآن**: أ.د. إبراهيم عبد الرحمن محمد خليفة، مطبعة الفجر الجديد، الطبعة الأولى ١٤١٣هـ ـ ١٩٩٢م.
١٣٤ ـ **مناهج البحث العلمي**: د. عبد الرحمن بدوي.
١٣٥ ـ **مناهج البحث في العقيدة**: د. عبد الرحمن بن يزيد الزنيدي.

١٣٦ ـ **منهج الاستدلال على مسائل الاعتقاد**: عثمان بن علي حسن، مكتبة الرشاد الرياض، ط. الثانية ١٤١٣هـ ـ ١٩٩٣م.

١٣٧ ـ **المنهج البياني لتفسير القرآن**: الدكتور كامل سعفان، مكتبة الأنجلو المصرية.

١٣٨ ـ **الموافقات في أصول الشريعة**: الشاطبي، دار الكتب العلمية، بيروت ـ لبنان، الطبعة الأولى ١٤١١هـ ـ ١٩٩١م.

١٣٩ ـ **منهج المدرسة العقلية الحديثة في التفسير**: د. فهد الرومي، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الرابعة، ١٤١٤هـ.

١٤٠ ـ **المنهاج الأسنى في شرح أسماء الله الحسنى**: زين بن محمد شحاتة، مكتبة العواصم، الرياض، الطبعة العاشرة ١٤٢٢هـ.

١٤١ ـ **موسوعة المورد العربية**: منير البعلبكي، دار العلم للملايين.

١٤٢ ـ **الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب المعاصرة**: الصادرة عن الندوة العالمية للشباب الإسلامي، الرياض، ١٣٩٢هـ ـ ١٩٧٢م.

١٤٣ ـ **المشفقون العرب والتراث**: جورج طرابيشي، دار رياض الريس للكتب والنشر، الطبعة الأولى.

١٤٤ ـ **(النص، السلطة، الحقيقة)**: د. نصر أبو زيد.

١٤٥ ـ **نقد الخطاب الديني**: د. نصر حامد أبو زيد، سينا للنشر، الطبعة الأولى ١٩٩٢م.

١٤٦ ـ **نقض مطاعن في القرآن**: الشيخ محمد أحمد عرفة، مطبعة المنار بمصر، الطبعة الأولى ١٣٥١هـ.

١٤٧ ـ **نواقض الإيمان القولية والعملية**: عبد العزيز بن عبد اللطيف آل الشيخ، دار الوطن، الرياض.

١٤٨ ـ **الوجيز في أصول الفقه**: د. عبد الكريم زيدان، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٩٨٧م.

فهرس الموضوعات

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة